A0018

حان لنا ان نثني على من اخترع العقول فزين المنقول بالمعقول

على طبع الرسالة الرشيقة والوجيزة الانيقة لامام الحكماء وقدوة العلماء مولانا المولوي محمد فضل الحق الخيرابادي اعني

# الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية

مع حاشيتها المسماة

# بالتحفة العلية بشرح الهدية

التي الفها ووصفها العالم المتوحد الالمعي الفاضل المتوقد اللوذعي مولانا المولوي السيد محمد عبد الله البلگرامي عم فيضه السامي

في المطبع الذي يعزى الى شعلة طور الواقع في بلدة كانفور

# خطبة التحفة العلية حاشية الهدية السعيدية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن هو مبدء لهداية الحكمة البالغة * وانوار ربوبيته في العالمين كالشمس بازغة *
والصلوة والسلام على من بعث شفاءً للآساة ونجاةً للعصاة رسوله محمد افضل
(جمع آسی بمعنی بیمار ۱۲) (جمع عاصی ۱۲)
من اوتي الحكمة وفصل الخطاب * وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب * وبعد فيقول العبد المعترف
من بحر فضل ربه الطامي محمد عبد الله بن الحاج السيد آل احمد الحسيني الواسطي
البلگرامي عاملهما الله بلطفه العميم * ورزقهما النعيم المقيم * لما رأيت تلك الدرة المضيئة *
(الآثم ۱۲)
والجوهرة البهية * اعني كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبعية للامام الهمام شيخ
العلماء الاعلام يم العلوم والفضائل خضم الحكم بلا ساحل * راس العلماء مفخر الفضلاء
(بحر ۱۲)
ملجأ حكماء العالم * مرجع افاضل العرب والعجم * الرحلة المحقق المقدام الحبر النحرير العلام *
الذي تشهد بكمال فضله المحب والعادي مولانا واستاذنا المولوي محمد فضل الحق العمري الحنفي

الماتريدي الجشتي الخيرابادي لا فاه الله بالرحمة والرضوان، وبوأه جنان الجنان، مصباء من
اليه من اولي الصناعة والبراعة، والحوا عليه بهوى شواعه، ارتضاه الفحول من العلماء فجعلوه
دائراً بين [illegible] السباني حاوياً لمطالب عالية، ومسائل
غالية، ومعـ[illegible] بيانات شائقة، ومستوعباً لاقوال ودلائل
قد خلت عـ[illegible] بجار لا يمل، واطناب لا يمل، مع تحقيقات انيقة
وتدقيقات رشيقة، اشرت الى بعض الاجلة من ارباب المطابع السليمة الطباع ان يصوغه
في قالب الانطباع ليكون على طرف الثمام بعدما كان وراء الآجام، فينال كل طالب من اهل الكمال
وانكان خسير المتاع قصير الذراع فيما يبتغي ذلك الحبيب ومن سواه، من طلبة العلوم
ممن استس بنيان المودة وسواه، ان اوشحه بالحواشي مزيلة للغواشي، توشيح البيضاء
بالكواكب، او كتحسين العقود لنحور الكواعب، واني مع قصور الباع، وقصر الذراع
وقلة البضاعة في تلك الصناعة كنت متكسر البال، متكثر البلبال، لوفور الاشتغال، وتوفر
الاختلال، ولكني لم يسعني مخالفة الحبيبين من الخلان، فهل جزاء الاحسان الا الاحسان،
فاستخرت الله سبحانه مستعيناً للصدق والصواب، واخذت في تحشية ذلك الكتاب،
وقد كان ديدني الالتقاط من كتب الفن بقدر الامكان، ودابي الاخذ من عباراتهم بتعميق النظر
والامعان، وهذا مع اعترافي باني لست اهلاً لذلك، ولا ينبغي لمثلي ان يسلك تلك المسالك
ومثلي كمن يحدو وليس له بعير، ومن يرعى وليس له سوام، ومن يسقي وقهوته
سراب، ومن يدعو الضيوف ولا طعام، ولكن المامور معذور، وقبول العذر عند كرام
الناس مشهور، فان عثرتم ايها الخلان على الزلة والنسيان، فاسدلوا ذيل العفو والاصلاح،
فانه شيمة من ارتدى برداء التقوى والصلاح، وشذ من ياتي مثلي بالتاليف من دون

ان يخطأ شيئاً او منياه ومن عفي واصلح فاجره على الله وقد وافيت الاختتام بفضل الله المنعام في سنة تسعين واثنتين بعد الالف والمأتين من هجرة سيد الانام عليه وعلى آله التحية والسلام جعلته تحفة لحضرة من جعلت سدته السنية ملتثما للشفاه وعتبته العلية مخفراً للجباه وباهت مذاة الرياسة وتاهت بجزمه السياسة وسعدت الايام بحسن منظره ولقائه وتزينت الاعوام بوجوده وبقائه وحاز حظاً وافراً من محاسن الفنون والعلوم وربا على الادباء في المنثور والمنظوم ملك العساكر والاجناد وامراً نافذاً في البلاد عن آبائه الامراء الكرام اولي الامر والانعام فمهد مهاد العدل بين الانام حتى غدت تتوارد الآساد والآرام مزج بحار المعارف طينه وخلق لصب السيب يمينه فقبسط بديه لبذل الايادي واثال ناءله كل حاضر وبادي واجتماع القلوب بابتذال التوالد والطوارف واصطاد الافئدة باشراك المعارف والعوارف يقصر المال عن غزيره نائله كما يقصر المدح عن حسن شمائله

## نظم

| | |
|---|---|
| اذا استشعر زمان من حيد ويته | اغنى الورى وكفى جوداً وكفا |
| بسخطه يدع الافلاك هائمة | والشمس كاسفة والبدر منخسفا |
| يرى التوقف في يومى ندى ووغى | وصماً وان عن رأى تشكل وقفا |
| يشد قد بدائع في اناملة | اعاد خطى سميناً بعد ما عجفا |
| يبين اسواله كي يستفيد بها | عز اليوتل في اعقابه الشرفا |
| لا يدرك الواصف المطرى خصائصه | وان يكن سابقاً في كل ما وصفا |

وهو الامير الاعظم مالك رقاب الامم الذي ينجح الآمال ويمنح الاموال ذو علم وعلم وحلم وحلم احسن الرؤساء اساساً وزياده واحسنهم رايادرياً واطهرهم ذيلا واوفرهم نيلاً المرجى بهاء منظره بهاء الدهر الامير ابن الامير النواب الحاج محمد كلب عليخان بهادر لا زال الاقطار تقطار سوامي بهديه وايام دولته سرمديه ولا برح ذكره الرفيع على هام المنابر مرفوعاً وجاهه الاسمى الى مجده

الجهات شروعًا وسميته على اسمه المسمّى وعلمه العلي التحفة العلية كما سمّي بتتمته مشهورًا باسم تحفة
الهندية السعيدية رزقه الله تشريف القبول ورزقني الفوز بالمأمول —

والآن نذكر نبذًا من حالات الاستاذ المصنف العلامة قدس سره

ولد رضي الله عنه وارضاه ببلدة خيرآباد مصين عن الشرور والفساد في سنة ثنتي عشرة بعد الالف والمائتين من هجرة سيد المرسلين
صلى الله عليه وسلم وعظم وكرّم — يرجع نسبه الى امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه
وتلمذ العلوم الدرسية والفنون الفلسفية على ابيه الالمعي العلامة واللوذعي الفهامة امام الافاضل
الاعلام مولانا المولوي محمد فضل امام رزقه الله في دار السلام النعيم المستدام واخذ الحديث
عن وحيد عصره وفريد دهره مولانا المولوي عبد القادر بن مولانا ولي الله المحدث الدهلوي وفرغ
عن تحصيل الكتب الدرسية بالتمام واشتغل في تدريسها باحسن النظام وهو ابن ثلث عشرة سنة
في عام خمس وعشرين ومائتين والف وحفظ بعد ذلك كلام الله الملك العلام في اربعة اشهر ونصف
ايام واخذ الطريقة الچشتية عن شيخ العصر المعروف بشاه دهومن الكهمي بدار الملك دهلي قدس الله
سره الخفي والجلي ونشأ في كمال الفضل والبراعة وفضل الشالة والرفاعة وتبحر في العلوم العقلية والنقلية
وانافت على المهرة الكملة بالنفس القدسية حتى امتلأت الآفاق بصيت كماله واشتهر وشحنت الاقطار
بفضله وجلاله وكان الغالب عليه من العلوم المعقول ومن المنقولات العلوم الادبية والكلامية والاصول
اما المعقولات فرزق فيها نفسًا قدسية وملكة ملكوتية وكان يري الطالبين نظرياتها ببداهة في الصفاء
كالمحسوسات المرئية واما ارتجاله بالخطب والاشعار العربية مع التجنيس والاشتقاق وحسن البراعة والطباق
وغيرها من الصنائع الادبية فلم يخلق فيه مثله في البلاد ولم يأت عديله فيما افاد واجاد فله فيها رتبة
خاصة من حيث لم ينسج احد من اهل الهند على منواله قصيدة من الكلمات العربية وبلغت اشعاره العربية
فيما اطلع عليها على اربعة آلاف ونيف ابيات واكثر قصائده في مدح سيد البرية اشرف الكائنات

عليه وعلى آله ازكى الصلوات * واطيب التحيات وبعضها في هجاء بعض الكفرة والفسقة من
المبتدعين مع ما تماري بها التعصب والتصلب في الدين فلم يكن احد في عصره مثله في فنونه وغزارة علومه
وحسن بيانه وطيب تبيانه وكمال تحقيقاته ووفور تدقيقاته وعلو الذهن والذكاء والفضل والعلاء
والفكر الثاقب والحدس الصائب حتى من كان في زمنه من العلماء الراسخين ظلت اعناقهم لها خاضعين
وقالوا آمنا بما جاءنا من فضل الحق المبين مع من اعرض عنه وتكبر فخر على استه وتكسر فكم سلف
من الكملاء صاروا اغراضا لسهام السفهاء ظنا منهم بانهم بالانكار من الاكابر يعدون وهل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فكانت تناخ بجنابه مطايا الطلاب * لنيل تحقيقات لم ترشد
اليها في سفر ولا كتاب ويأتيه الطلاب للتحصيل والعلماء للتكميل من كل مكان سحيق وفج عميق
وينزل رباعه بالغدو والآصال جمع من الركبان والرجال لتحل عقد الاعضال من المسائل الحكمية *
وتنحل عقال الصعاب من الدقائق العلمية * ولكونه فذا في استباق العوالي وجوهرا فردا في الغوا
المعالي كان يعزه ويلازمه الرؤساء والسلاطين وتعنو له عمائد السلطنة والاساطين فكان ذا وجاهة
وجاهة ورفاهة ونباهة وعيش رغيد رائع ونعيم رخي سائغ ومع علو شانه ورفعة مكانه في الجلالة
والثراء والنبالة والغناء كان يواسي طلبة العلوم ويخفض جناحه للخافضين ممتثلا بقوله عز من قائل
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ولا يشغله ما رزقه الله من الاقبال والجلال والصافنات
من الجياد عن طاعة الله فيما امره ونهاه فكان من رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله *
جسمه مع صحبة السلطان * وقلبه في ذكر الرحمن وكان مواظبا على ختم القرآن في كل اسبوع
من الايام والصلوة النافلة في جوف الليل والناس نيام * وممن كان مواظبا على المنظومات
فما ظنك به في المكتوبات وكان رحمه الله رؤوفا بالطلاب حريصا على تدريس اولى الافهام والالباب
وكان ديدنه الافهام بالفاظ سهلة الانفهام ولا يسأم مما يستفهم من التفهيم ويستوي من علمه

وفلذة كبده وبين احد من الطلبة فى الارشاد والتعليم ولا يزال يعتنى بطلبة العلوم اعتناء الام
بالامة ويقتنى من علومه العلماء علوما جمة الى ان خوت وعائم اعلامه وطوت الدنيا صحائف ايام
كما طوتها فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا فادرج الفضل فى اثناء اكفانه ودفن
العلم باندفانه ووقعت تلك الداهية لاثنى عشر من صفر سنة ثمان وسبعين ومائتين والف
من هجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله الخيرة واصحابه البررة ومن مصنفاته رحمه الله تعالى
رسالة سماها الجنس الغالى فى شرح الجوهر العالى وحاشية لشرح سلم العلوم للقاضى محمد مبارك
الجوفاموى وحاشية الافق المبين للمير باقر داماد وحاشية تلخيص الشفا للشيخ ابو على بن سينا
وهذا الكتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبعية ورسالة فى تحقيق العلم والمعلوم والروض المجود
فى تحقيق حقيقة الوجود ورسالة فى تحقيق حقيقة الاجسام ورسالة فى تحقيق الكلى الطبعى ورسالة
فارسية فى تحقيق التشكيك فى الماهيات ورسالة فى تاريخ فتنة الهند بعبارة عجيبة
بليغة بديعية وما سواها من المكاتيب والتقاريظ والقصائد العربية واذ كانت هذه الدرر المنظومة
والمنثورة اشتاتا اشمر على ساق الجد لنظمها فى سلك التاليف من سمى العلماء سماتا وهو البحر
الزاخر والحبر النبيل الناشر امام الادبا قدوة الاريب العالم الاجل العلامة السامى مولانا واخونا المولوى
**جميل احمد** البلگرامى لا زالت شموس فضائله منيرة وجواهر قرائحه مستنيرة فنظم فى
هذه الايام تلك الفرائد وكشف الاستار بشرح معانيه عن وجوه هذه الخرائد هذا وما بالغت
فى ذلك من صدق المقال غير مطير ولا غال فهو لعمرى دون قدره وشعاع من تمام بدره والا فيضيق
نطاق العقول عن ادراك ما كان محيطه من المنقول والمعقول والآن اشرع فى المقصود وارجو
املا ممن يتفضل بالبشارة ويحكم بما يرتضيه نيل الرشد والصواب فى كل باب واليه المرجع والمآب

حان لنا ان نثنی علی من اخترع العقول و زین المنقول بالمعقول

علی طبع الرسالة الرشیقة والوجیزة الانیقة الجامعة للمعانی الاثیلة بالجمل الجمیلة الغنی

التی اعتنی بتصحیحها وتحشیتها تلمیذه الرشید المجید مولانا المولوی سید محمد عبد السلام البلگرامی عم فیضه السامی

فی المطبع النامی الذی یعرف بشعلهٔ طور الواقع فی بلدة کانفور

خطبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي النعمة والصلوة على نبي الرحمة المويد بالعصمة الامي المبعوث لتعليم الحكمة وعلى آله
وصحبه خيار الامة **وبعد** فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية تزري ثمرتها بالانوار الربيعية نطقت
بها ارتجالا ونمقتها استعجالا وخدمت بها حضرة من خصه الله من عموم الامم بالفضل العميم والفيض العميم
بعميم الكرم صاحب السيف والقلم مروج الحكم والحكم وباب النعم والنعم كاشف الهموم بعيد الهمم مر الباس
حلو الشيم مجلي الظلم والظلام سعيد الجد والعلم كاشف الضير والضر ناشر الدر والدرر محمد سعيد خان
بهادر لازالت ايام دولته ابدية والاقطار بقطار جوده ندية وحضرة نجله الرشيد السعيد
ابن السعيد العميد المعيد المجيد ذي الجود القريب والعزم البعيد والراي السديد والبطش الشديد
والعدة العديدة والكرم المديد والمجد القديم والجد الجديد والخلق المليح والخلق الحلو والاباء المر
محمد يوسف عليخان بهادر لازالت سدته السنية محط الجباه الصيد ومستلثم الشفاه الصناديد
فان هبت عليها قبول القبول فهو غاية المامول وهانا اشرع في المقصود متوكلا على ولي الجود

اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة
والحق انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى اعني العلم الكلي الذي هو قسم من الحكمة
الالهية من الحكمة لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود لها في الاعيان كالوجود
والامكان اذ لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلا وجود في
الخارج لكان لوجوده ايضا وجود في الخارج ولوجود وجوده ايضا وجود في الخارج وهكذا وكذا
الامكان مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان امكان الامكان ايضا موجودا في الخارج ولكان
امكان امكان الامكان ايضا موجودا في الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله فالحق
ان لا يقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال
المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية وكونها قضية
او عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات
والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كافعالنا واعمالنا ومنها امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض كانت الحكمة على قسمين **الاول** علم باحوال امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسماء والارض مثلا **والثاني**
علم باحوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلا والقسم الاول
يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس
في قوتيها وذلك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء واحوالها وتسمى قوة نظرية وقوة على
الاعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل وتسمى قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية

بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شي في الوجود بل العلم وحده
فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية
للنفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل
في الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحيوة الدنيا سعيدة فاضلة والحيوة
الاخروية صالحة كاملة وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وتنتظم بذلك كل ما لها من امور
المعاش والمعاد ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلثة لانها باحثة عن احوال امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور على اقسام فمنها امور تفتقر في وجودها الخارجي والذهني الى المادة
كالانسان والحيوان مثلا فان الانسان لا يوجد ولا يتصور الا في مادة خاصة ذات مزاج خاص
اذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب وحديد مثلا ومنها امور تفتقر في وجودها الخارجي الى المادة
ولا تفتقر اليها في وجودها الذهني كالكرة والمثلث والمربع فانها لا يتوقف على مادة خاصة بل
يتصور في اية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها امور لا تفتقر في الوجودين الى مادة
اصلا كالاله الحق جل مجده والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات
العامة والمفهومات الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما باحوال امور تفتقر في الوجودين الى المادة
كالعلم بان الهوا يتكون ويفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهي الحكمة الطبعية
وان كانت علما باحوال امور تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني كالعلم بان كل مثلث
فان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية وان كانت علما باحوال امور لا تفتقر
الى المادة في الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات
العقلية فهي الحكمة الالهية والمنطق قسم منها والحكمة العملية ايضا على اقسام لانها باحثة عن احوال
امور وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور ايضا على اقسام فمنها امور تتعلق بمصالح شخص واحد

ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤس والملك والرعية فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيئات لتجتنب وان كانت علما بالقسم الثاني سميت تدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدنية وقد ذهب الناس صفحا عن اوائلها واعرضوا الا قليلا عن مجاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشريعة المصطفية الغراء قد قضت الوطر عنها على وجه هو اتم تفصيلا والوحي الالهي الرباني قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلا وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة التي هي الحساب والهندسة والهيأة والموسيقي مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية اعرضوا عنها الا القليل واعتنوا بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل اعلم ان في هذه الرسالة مقدمة وثلثة فنون **مقدمة** قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي انها علم باحوال امور تفتقر في الوجودين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث انه صالح للحركة والسكون او من حيث اشتماله على قوة التغير او من حيث انه ذو مادة او من حيث انه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعي لان الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين **الاول** هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبيعي لاشتماله على الطبيعة وستعرفها ان شاء الله تعالى **والثاني** الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلث

اعنی الطول والعرض والعمق ویسمی بالجسم التعلیمی لکونه موضوعاً للحکمة التعلیمیة اعنی الحکمة الریاضیة والذی یدل علی تغایر المعنیین انک اذا اخذت شمعة بعینها وشکلتها باشکال مختلفة بان جعلتها تارة کرة وتارة مکعباً وتارة مطولة مثلاً فالجسم الطبیعی باق بعینه وقد تغیرت کمیته الساریة فی جهاته تغیرات شتی او اخذت ماء بعینه فجعلته تارة فی کوز وتارة فی قصعة وتارة فی اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبیعی باق بعینه وقد تغیرت کمیته الساریة فی جهاته علی حسب تبدل ظروفه وغیر المتبدل غیر المتبدل فالجسم الطبیعی غیر الجسم التعلیمی

ولما کان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبیعی بالحیثیات التی ذکرنا وقد تحقق فی فن البرهان ان الموضوع واجزائه التی یتألف هو منها تحقیق حقیقته یکون مفروغاً عنها فی العلم فتحقیق ماهیة الجسم انه هل هو مرکب من الاجزاء التی لا تتجزی او هو مرکب من المادة والصورة او هو جوهر بسیط متصل فی نفسه او هو مرکب من جوهر وعرض هو المقدار لیس من مسائل الحکمة الطبیعیة وانما هو من مسائل الحکمة الالهیة کما ستذکر ان شاء الله تعالی ولکن قد جرت العادة بذکر هذه المسائل فی فواتح الحکمة الطبیعیة لتوقف اکثر مسائلها علی تلک المسائل فلا یتیقن اکثر مسائل هذا العلم حق الاستیقان ما لم یحقق حقیقة الجسم الطبیعی فلا جرم قدمنا تحقیق حقیقته علی البحث عن عوارضه الذاتیة والاحوال المنسوبة الیه لیکون المتعلم علی بصیرة ویقین وعقدنا لبیانه فصولاً

## فصل فی تعریف الجسم الطبیعی وبیان المذاهب

فیه قد عرّف الجسم الطبیعی بانه هو الجوهر الطویل العریض العمیق بمعنی انه جوهر یمکن ان یفرض فیه بُعد کیف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له علی زوایا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدین علی قوائم وهو العمق فالجوهر جنس وما بعده کالفصل والمراد بالامکان هو الامکان الذاتی بحسب نفس الجنسیة وبالفرض التجویز العقلی المطابق

لان المصنف مولانا المولوی محمد عبد الحق خیرابادی دام فیضه

فصل في تعريف الجسم وبيان المذاهب

للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه من قبيل فرض
المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل لتمام الحد ثم الجسم اما مركب
من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او متفقة الطبائع كالجسم المركب من جزئين من
الارض متماسين واما مفرد ليس مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزية
والانقسام الى اجزاء مقدارية البتة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عنقريب فاما
ان يكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل او تكون موجودة بالقوة وعلى التقديرين
فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا
من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من
انحاء القسمة لكانت اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم
المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية
موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة
والتحليل الى اجزاء لا تتجزى ولا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة
فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على اجزاء لا تتناهى بالفعل وهذا مذهب
النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين الرابع ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل
كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف
النصف مثلا وهكذا الى غير النهاية فلا تنتهي قسمة الى حد لا يمكن بعده وهذا مذهب

الحكماء المشائين والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذاهب
الثلثة الاول باطلة اما المذهب الاول فلان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لا تتلاقى وعلى الثاني فلا يتصور تالف
الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسر اي تتداخل حتى
يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها
جسم او تتلاقى تلك الاجزاء لا بالاسر بل اما ان تتماس تلك الاجزاء او يتداخل
بعض جزء واحد ولا يتداخل بعضه فيكون للجزء الواحد جزءان متداخل وغير متداخل
او طرفان باحدهما يماس جزءا وبالآخر يماس جزءا آخر او يكون فارغا لا يماس
فيكون الجزء الذي فرض لا يتجزى قابلا للقسمة ولو وهما فلا يكون جزءا لا يتجزى
اصلا هف وبعبارة اخرى لو فرضنا جزءا بين جزئين فاما ان يكون الوسط حاجبا
للطرفين عن التماس اولا فعلى الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس احد
الجزئين وبالآخر يماس الآخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما
وكذا يكون للجزئين الطرفين جنبان باحدهما يماس كل من جنبيه الجزئين الوسط وبالآخر
يكون فارغا من لقائه فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في
احد الطرفين او في كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم او لا يكون بين تلك الاجزاء
ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبعبارة اخرى لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يكون
على احدهما فقط فلا يكون على ملتقاهما هف او على كليهما كلا او بعضا فيلزم انقسام الجزء
ولو وهما هف فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهي الى جزء لا يمكن انقسامه بوجه من وجوه
القسمة والمستحيل ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا فتبين بهذا بطلان المذهب

الثاني ايضا واما المذهب الثالث فبطلانه ايضا تبين بهذا الدليل اذ لو كان الجسم
مشتملا على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما
ان لا يمكن انقسامه اصلا فيكون جزءا لا يتجزى وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما
ان يكون الاجزاء التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك
الجزء المفروض جزءا واحدا وقد كان الكلام فيه هف ولا يكون اجزاؤه التي يمكن انقسام
ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا يكون جميع اجزاء الجسم
موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاء للجسم ايضا لانها اجزاء
لجزئه وجزء الجزء جزء فبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل
وهو المطلوب فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد في
نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل اصلا وانه قابل للانقسام الى
اجزاء قابلة للانقسام لا الى نهاية وان اجزاءه اجزاء بالقوة تحليلية لا يقف تحليلها
على حد لا يمكن بعده كيف ولو وقف تحليله وانتهى قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان
ذلك الجزء جزءا لا يتجزى وقد تبين استحالته ولسنا نعني ان كل جسم يمكن تحليله
وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم اصلا بل من الاجسام ما
يستحيل قسمته في الخارج عندهم كالفلك بل انما نعني ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما
ولو فرضا لا الى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل
ما دخل القسمة بالفعل في الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل
يمكن بعده ايضا وهذا كمراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا ينتهي الى حد لا يمكن
بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل وتفصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة اما ان تكون

الى الافتراق فى الخارج اولا وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة اولا والاول
هو القطع والثانى هو الكسر وعلى الثانى فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض فى الوجود
الذهنى وتعيين الاجزاء بحسب الذهن اولا والثانى هى القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم
نصفا ولنصفه نصفا والاول هى القسمة الوهمية وهى على ضربين الاول ما يكون منشأ
الامتياز بين الاجزاء موجودا فى الخارج بان يكون الجسم فى الخارج محلا لعرضين مختلفين
اما قارين موجودين فى الخارج كالبلقة او غير قارين اى اضافيين كمماستين او
محاذاتين او موازاتين والثانى ما لا يكون كذلك فمن الاجسام ما يقبل القطع ونفوذ
الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل
القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى هذا الجزء وذاك الجزء ومنها ما يبلغ
من الصغر حدا يكل دونه الحس ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفا
ولنصفه نصفا وهكذا الى لا نهاية فهذا ما نرومه من لاتناهى الجسم فى القسمة تنبيه اعلم
ان مسئلة بطلان الجزء الذى لا يتجزى يمكن ان يعبر عنها بعنوانات كان يقال الجسم غير
مركب من الاجزاء التى لا تتجزى وان يقال الجسم متصل فى نفسه وان يقال الجسم يقبل
الانقسام لا الى نهاية او انه لا يتناهى فى الانقسام فان عنونت هذه المسئلة بالعنوانين
الاولين لم يكن من مسائل العلم الطبيعى لانها على هذا التقدير بحث عن تحقيق حقيقة الجسم
والعلم لا يبحث عن تحقيق حقيقة موضوعه بل عن عوارضه الذاتية بل يكون من مسائل الحكمة
الالهية الكافلة لتحقيق الحقائق واما اذا عنونت بالعنوان الثالث كانت من مسائل العلم
الطبيعى لان قبول الانقسام لا الى نهاية من عوارض الجسم الطبيعى من حيث اشتماله على
قوة التغير والبحث عما يعرضه من هذه الحيثية بحث طبيعى فهذا هو الحق المتبع وللقوم فى

فی ہذا المقام اقوال قد فرغنا عن ابطالہا فی حواشینا علی تلخیص الشفاء و رسالتنا المعقودة
فی تحقیق حقیقة الاجسام **تذییل** ولما ثبت ان الجسم الطبیعی متصل لیس مرکبا من
اجزاء لا تتجزی ثبت ان الجسم التعلیمی الذی ہو الکمیة الساریة فیہ ایضا کذلک وان السطح الذی
ہو نہایة امتدادہا فی جہة والخط الذی ہو نہایة امتداد السطح فی جہة ایضا کذلک وان
الحرکة المنطبقة علی المسافة والزمان المنطبق علی الحرکة ایضا کذلک وسنعود الی التفصیل
ذلک ان شاء اللہ تعالی **فصل** واذ قد بطل تألف الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی
ثبت انہ متصل فی ذاتہ وان الاتصال لیس عارضا لہ خارجا عن ماہیتہ لان الاتصال
لو کان عارضا لہ فی مرتبة متأخرة عن حد ذاتہ فہو فی حد ذاتہ اما ان یکون من المجردات
المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا یکون جسما او یکون فی حد ذاتہ مرکبا من الاجزاء
التی لا تتجزی وقد تحقق بطلانہ فہو اذن جوہر متصل فی حد نفسہ والحکماء بعد اتفاقہم
علی ہذا القدر اختلفوا فی ماہیتہ فقال الاشراقیة انہ جوہر بسیط فی الخارج ہو بنفسہ متصل
کافلاطون واتباعہ والشیخ المقتول شہاب الدین السہروردی
ولیس لہ فی الخارج جزءان اصلا وذہب بعضہم الی انہ مرکب فی الخارج من جوہر وعرض
ہو المقدار وذہب المشائیة الی انہ مرکب من جوہرین یسمی احدہما بالہیولی والآخر بالصورة الجسمیة
کارسطو واتباعہ
ونحن نرید تقریر مذہبہم وبیانہ علی حسب مطلبہم فی ہذا المختصر واما التحقیق ما ہو الحق فقد حملناہ
علی کتب اخر فنقول ان الجسم مرکب من جزئین یحل احدہما فی الآخر ای یقوم بہ ناعتا لہ
والجزء الذی ہو المحل جوہر قائم بذاتہ لیس متصلا فی نفسہ ولا منفصلا فی حد ذاتہ ولا واحدا
بالوحدة الاتصالیة ولا کثیرا بالکثرة الانفصالیة والجزء الذی ہو الحال جوہر قائم بالجزء
الاول متصل فی حد ذاتہ واحد بنفسہ بالوحدة الاتصالیة ویسمی الجزء الاول بالہیولی والجزء
الثانی بالصورة الجسمیة وبیان ذلک ان الجسم المفرد کالماء والہواء لا شک انہ متصل واحد

في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم انه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرأ
عليه الانفصال صار ذلك المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث
اتصالان آخران فاما ان يكون ذانك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون
التفريق اعداما للجسم بالمرة وايجادا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطرية لانا نعلم
بديهة انا اذا فرقنا ماء واحدا كان في اناء واحد في انائين حكمنا قطعا بان ذلك الواحد صار
مائين وجزمنا بانه لم ينعدم ذلك الماء الواحد بالمرة ولم يحدث ذانك الجسمان من كتم العدم
واما ان يكون ذانك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة
الانفصال موجودة فيه قبل تحقق الانفصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل
بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريان الانفصال فكيف يكون قابلا
للانفصال وحاملا لقوته لان القابل يجب وجوده مع المقبول والا لم يكن قابلا له فلا يكون
القابل للانفصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما
متصلان بالذات يبطلان بطريان الانفصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شانه
او هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال او ضده والشيء لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه
او تكون تلك القوة موجودة في امر آخر في الجسم لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة
الاتصالية والا لم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن
موجودا في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال
والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل
الواحد فيه متصلا باتصاله وحين حلول المتصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي
صار متصلين بالانفصال فلا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم فقد تحقق ان الجسم متصل بذاته

وہذا الامر لیس کذلک ولا ان یکون عارضاً للجسم لانہ لو کان عارضاً للجسم لبطل ببطلانہ
عند الانفصال ولا ان یکون مبایناً لہ مفارقاً عنہ والا لم یکن قابلاً لطریان الانفصال
علیہ فتعین ان یکون جزءاً للجسم فیکون لہ جزء آخر ہو متصل بذاتہ والا لم یکن الجسم متصلاً
بذاتہ وقد تحقق بالبرہان انہ متصل بذاتہ فقد تحقق ان الجسم مرکب من جزئین احدہما
لیس بذاتہ متصلاً ولا منفصلاً والآخر متصل بذاتہ فذانک الجزءان اما ان یکون
متفارقین لا علاقۃ لواحد منہما بالآخر فکیف تتألف منہما حقیقۃ حقیقیۃ واحدۃ اعنی بہا
حقیقۃ الجسم وکیف یکون ذلک الجزء قابلاً للاتصال والانفصال ویکون بینہما علاقۃ
فتلک العلاقۃ اما علاقۃ الاتحاد بحسب الوجود وہذا ایضاً باطل لان ذینک الجزئین
لو کانا متحدین لم یمکن بقاء احدہما بدون الآخر مع انہ قد ثبت ان ذلک الجزء یبقی مع
بطلان الجزء المتصل بذاتہ واما علاقۃ الحلول فیکون احد ذینک الجزئین حالاً والآخر
محلاً فاما ان یکون الحال ذلک الجزء الذی لیس بذاتہ متصلاً ولا منفصلاً والمحل ہو الجزء
المتصل بذاتہ وہذا ایضاً باطل لانہ لو کان کذلک لانعدم ذلک الجزء بانعدام الجزء المتصل
بذاتہ ضرورۃ انعدام الحال بانعدام المحل مع انہ قد ثبت ان ذلک الجزء باق عند انعدام
المتصل بذاتہ بطریان الانفصال علیہ او یکون الحال ہو الجزء المتصل بذاتہ والمحل
ہو ذلک الجزء الذی لیس بذاتہ متصلاً ولا منفصلاً فیکون ذلک الجزء تارۃ محلاً
للمتصل الواحد وذلک عند الاتصال وتارۃ محلاً للمتصلین وذلک عند طریان
الانفصال ویکون ذلک الجزء قائماً بذاتہ فی الحالین فیکون جوہراً قائماً بذاتہ و
یکون الجزء الآخر حالاً فیہ قائماً بہ فقد تحقق ان الجسم مرکب من جزئین یحل احدہما فی الآخر
وان الجزء الذی ہو المحل جوہر قائم بذاتہ وسنحقق ان شاء اللہ تعالی انہ محتاج الی الجزء

الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال ايضا جوهرا لما تحقق عندهم ان الحال في المحل المحتاج اليه جوهر وذلك هو المدعى والجزء الذي هو المحل يسمى بالهيولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزءان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولانواع الجسم المطلق اجزاء اخر تسمى بالصور النوعية سيجيء تحقيقها واثباتها ان شاء الله تعالى تذنيب واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته اعني الصورة الجسمية حالة في الهيولى في الاجسام التي يطرء عليها الانفصال في الخارج وان تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وجب ان يكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج او لا كالافلاك عندهم مركبة من الهيولى والصورة الجسمية لان الصورة الجسمية طبيعة نوعية والطبيعة النوعية اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها الى المحل فيكون تلك الطبيعة بحسب حقيقتها وجوهرها محتاجة الى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل يكون حالة في محل حيثما كانت فيكون الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى حالة فيها حيثما كانت فيكون جميع الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف المعنى الجنسية فانها طبيعة مبهمة تتحصل وتتقوم بالفصول وتتحد معها وجودا ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع

فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في تشخصها الى الهيولى بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكلة ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة

الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان يكون غير متناهية المقدار
لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي
محال ببرهان التطبيق والبرهان السلمي اما برهان التطبيق فتقريره انه لو امكن وجود بعد
غير متناه امكن ان يفرز منه قدر متناه وامكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز
وبين ما بقي بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبدأ على المبدأ فيكون هناك جملتان متطابقتان
من جانب المبدأ احدهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهيا ولا ينقطعا
اصلا فيلزم تساوي الجزء والكل وهو ضروري الاستحالة او ينقطع الجملة التي هي
جزء فتتناهى لا محالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيكون الجملة الغير المتناهية متناهية
هف واما البرهان السلمي فتقريره انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض
امكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على وضع واحد كانهما ساقا مثلث لا الى
نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين هف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة
الثانية فلانه لما استحال لا تناهي الصورة الجسمية لم يكن وجودها لا متناهية فلم يكن
وجودها الا متشكلة ولا يكون تناهيها وتشكلها الا من قبل الهيولى لان التناهي والتشكل
المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يجب لها من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم
ان ينحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المتشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة
بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن يوجد
ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرا في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل

الخاصين وهذا صريح البطلان او تحصلاله من جهة لازم من لوازم الماهية الصورة الجسمية فيلزم تلك الاستحالة او تحصلاله من جهة عارض من عوارضها يمكن زوالها عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين مع انه لا يمكن زوالهما الا بانفصال وتفرق اتصال فلا بدله من قابل وقابليه هو المادة فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعى والاخصر في بيانه ان يقال ان تعدد افراد الجسم والصورة الجسمية وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات والاشكال وهيأت التناهي لا يمكن بدون المادة اذ لولا مادة قابلة للتعدد والافتراق و كان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد وفي تشخص خاص ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة هي العلة القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمية وتشخصاتها واشكالها ومقاديرها وهيأت تناهيها فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص والتناهي والتشكل **تنبيه** اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذو مادة فلعلك دريت ان مسئلة تناهي الاجسام وبطلان لاتناهيها في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها في المقدمة وكان من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادي هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لا يبقى حاجة الى استيناف ذكرها في الفن الاول ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم يقصر في التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها في طبيعيات الشفاء فهو برئ من ذلك الافتراء

**فصل** في ان الهيولى لا يمكن ان يوجد بدون الصورة الجسمية بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع اي متحيزة قابلة للاشارة الحسية اولا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان

يتجزى وينقسم او لا يكون كذلك وعلى الثاني يكون جوهرا فردا لا يتجزى فلا يكون محلا للاتصال فلا يكون هيولى هف وعلى الاول اما ان يمكن تجزيها وانقسامها في جهة او جهتين فقط فيكون خطا جوهريا او سطحا جوهريا فلا يكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات الثلث فلا يكون هيولى هف او يمكن تجزيها وانقسامها في الجهات فيكون مقدارا او محلا للمقدار فلا يكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هف وعلى الثاني اي على تقدير ان لا يكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة الجسمية او يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا يكون هيولى اذ الهيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن ان تتجرد عن الصورة الجسمية ولا تمنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة الجسمية اصلا وان امكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقتها فاما ان تحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان او لا تحصل في شيء من الاحياز وهو ايضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون التحيز مستحيل بديهة او تحصل في بعض الاحياز دون بعض وهو ايضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولما بطل التالي بشقوقه بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان تحصل في جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل او لا تحصل في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو ايضا باطل او تحصل في بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا الماء الذي ينقلب هواء اما ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء سكن في ذلك الحيز بالطبع

فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لا محالة في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء الحصل في ذلك الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهيولى المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهيولى محتاجة في تحصلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية

**فصل** في اثبات الصورة النوعية اعلم ان لانواع الجسم صورا اخرى بها تختلف الاجسام انواعا وتلك الصور مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات للانواع بالدخول فيها والجزئية منها ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول لماهيات الاجناس والمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك ان الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها واشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الى امور خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بديهة ان النار مثلا تطلب بطبعها لا بامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها او تكون مستندة الى امور في نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاها وذلك باطل اما اولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة اصلا كما تقرر في الفلسفة الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة بكل واحد واحد منها او تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اذ قد عرفت

ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار
مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام او يكون مستندة الى مباد
اخر في حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من
انواع الجسم صورة اخرى سوى الصورة الجسمية هي منوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي
ايضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي ايضا جوهر لان الحال الذي
يحتاج اليه المحل يكون جوهرا واذ هي حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى و
اذ الهيولى لا يمكن وجودها بدون ان تحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها
فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان ولست
اعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل
وتخلع صورة وتلبس اخرى بل انما اعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية

**فصل في** كيفية التلازم بين الهيولى والصورة لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وانه لا يوجد
احدهما بدون الاخرى والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة موجبة
للآخر او يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا لا على الوجه الدائر فاما
ان يكون الصورة علة موجبة للهيولى او يكون الهيولى علة موجبة للصورة او يكونا معلولي
علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل او
مع الشكل والشكل متاخر عن الهيولى فالصورة الموجودة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة
موجبة للهيولى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثاني ايضا باطل لان الهيولى
علة قابلة فلا يمكن ان يكون فاعلة ولا ان يكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه
قوة المقبول لا فعليته وايجابه فتعين الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية

والجسمانيات بفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهيولى بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها
عليها لكن بسبك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة بزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ويفيض وجود
الصور الخاصة فى الهيولى فتتشخص الصورة وتتناهى وتتشكل من جهة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة
فى تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الى الهيولى فى تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور **تذنيب**
قد تقرر عندهم ان الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة فى جميع الاجسام من العناصر والافلاك
وان الصور النوعية طبائع متخالفة تتقوم واحدة منها نوعا من الاجسام وان الهيولات فى العالم
عشرة واحدة منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تتشارك ولا تشارك
العناصر فى المادة **تفريع** اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بل ذاتها
انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان تقبل الهيولى فى الاجسام مقدارا ازيد و
انقص مما كان من دون ان ينضاف اليه جسم او ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين واما تحققهما فمما يدل عليه ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها
الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا وما ذلك الا لان المص الشديد
اخرج عنها بعض ما كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقى فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل
مكان ما خرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقى جسما يمكن صعوده الى مكان
الهواء الذى خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قوامه الطبعى فصعد الماء ودخلها لضرورة
امتناع الخلاء **تنبيه** اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبعى لانها بحث
عن تحقيق حقيقة الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله بل هى من مسائل الحكمة
الالهية لان الحكمة الالهية باحثة عن احوال اشياء لا تفتقر الى المادة والهيولى لا تحتاج الى هيولى
فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة والصورة بماهيتها شريكة لعلة الهيولى فحقيقتها

ليست محتاجة الى الهيولى فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة فيكون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم حان لنا ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التي ذكرناها فيما سبق واذ الجسم اما فلكي او عنصري واحواله المبحوث عنها اما مختصة بالجسم الفلكي او بالجسم العنصري او عامة لهما كان هذا العلم على ثلثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تعم الاجسام فلكية كانت او عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم الفلكي والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم العنصري وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم في الاذعان والتصديق وكثيرا ما يستعان به على معرفة الخاص والتصديق به فالفن الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق في التعليم وقدم الثاني على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اعني الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث اعني الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم برية عن الكون والفساد والتغير والذبول وكونها مؤثرة فيما تحتها من الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي العصمة والسداد والهادي الى الرشاد في المبدأ والمعاد **الفن الاول** في البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام والاجسام وفيه مباحث **المبحث الاول** في المكان وفيه فصلان **الفصل الاول** في تحقيق حقيقة المكان اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه ولا شبهة في ان ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة الحسية حيث يقال ان الجسم ههنا او هناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعي وليس اختراعيا محضا ولا شيئا بحتا

والا لم تتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم اصلا كالنقطة او مما لا ينقسم الا في جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلث والممتد في الجهات الثلث يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام اصلا او فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة ضرورة ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلث فلا بد من ان يكون المكان اما قابلا للقسمة في الجهات الثلث او قابلا لها في جهتين وعلى الثاني يكون المكان سطحا محيطا بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك السطح قائما بجسم لامتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائما بذلك الجسم المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه او الى سطحه بل يكون سطحه معه حالة الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه او يكون قائما بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاويا للجسم المتمكن او محويا له او لا حاويا ولا محويا والاخيران باطلان لان سطح الجسم المحوي وسطح الجسم الذي ليس حاويا ولا محويا لا يمكن ان يكون محيطا بالجسم المتمكن فكيف يكون مكانا له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السطح هو السطح الظاهر من الجسم الحاوي او السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان السطح الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماسا للمتمكن وليس المتمكن حاليا فيه فلا يكون هو المكان لان المتمكن يكون حاليا في مكانه البتة فتعين الثاني فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو ان يكون المكان قابلا للقسمة في الجهات الثلث اما ان يكون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من لا يعبأ به واما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب المتكلمين واما ان يكون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبديهة ويكون ذلك البعد جوهرا قائما بذاته يتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه وهو مذهب

الاشتباه فتبين وسموه بالبعد المفطور لزعمهم انه مفطور عليه البديهة وهذه المذهب

باطل اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بان نحو الجسم المحيط

وسطحه الظاهر لا دخل له في تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح

الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي واما كون المكان عبارة عن البعد

الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان يكون شيئا في نفس الامر او يكون لا شيئا محضا وعلى الثاني لا يكون

مكانا ولا متصفا بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى الاول فاما

ان يكون موجودا بنفسه في الخارج فلا يكون بعدا موهوما بل بعدا موجودا مجردا او لا يكون

موجودا في الخارج بنفسه ويكون منشأ انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك

ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه واما كون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولا فلان

وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بنفس حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن

وجودها مجردة عنها وقد سبق ايضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى

المادة والاستغناء عنها واما ثانيا فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه

تداخل البعدين اعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبديهة الفطرية وتجويزه

يؤدي الى تجويز دخول جملة الاجسام في اقل من خردلة والقول بان المستحيل تداخل الابعاد

المادية لا تداخل بعد مادي في بعد مجرد لا ينبغي ان يصغى اليه لان منشأ امتناع التداخل هو التعظم

والامتداد فان البديهة حاكمة بان مجموع امتدادين اعظم من احدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط

مطلقا ولا تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذ لا امتداد لها في تينك الجهتين ويستحيل

تداخل خطين في جهة الطول لامتدادهما في تلك الجهة ولا تداخل السطوح في جهة العمق اذ

لا امتداد لها في تلك الجهة ويستحيل تداخل سطحين في جهتي الطول والعرض لامتدادهما في تينك

الجسمين وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا مستحيل سواء كانت مادية او مجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولا ضير في ان لا يكون لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز وستعرف الحيز ان شاء الله تعالى **الفصل الثاني في امتناع الخلاء** اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن او لا يمكن فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين بكونه هو البعد المجرد الى امكانه وذهب اصحاب السطح وبعض اصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو الحق لان حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلا اذا فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لا شيئا محضا وهو باطل لانه يتفاوت صغرا وكبرا وزيادة ونقصانا ويكون قابلا للانقسام واللاشيء المحض لا يمكن اتصافه بهذه الاوصاف او يكون شيئا فاما ان يكون بعدا او لا والثاني باطل لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعدا مجردا وقد تبين بطلانه او يكون بعدا ماديا فهو اذن جسم لا مكان خال هف واول ما ضل القائلين بالخلاء انهم زعموا ان ما ليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذ قد تنبهوا بالارتفاق وبتحرك الاهوية بالمراوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الى الاذعان بجسمية الهواء ومنهم من اصر على عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله خرافات لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به **المبحث الثاني في الحيز** وهو اعم من المكان فان المكان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي

يبرهن على وجوده في الفن الثاني إن شاء الله تعالى فإنه ليس له مكان إذ ليس فوقه
جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكاناً له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به عن سائر
الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا او مركبا فله
حيز طبعي يقتضي طبعه الكون او السكون فيه اذا لم يخرجه عنه قاسر والعود اليه على اقرب
الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر وذلك لان الجسم اذا خلي وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجية والاحوال العارضة له من
خارج فاما ان لا يكون في حيز اصلا وهو صريح البطلان او يكون في جميع الاحياز
وهو ايضا ظاهر الاستحالة او يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله في
ذلك البعض اما باقتضاء امر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض خلوه عنه او باقتضاء
الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما اولا فلان الحصول في ذلك الحيز لو كان مقتضى الجسمية
المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز
على السواء فلا معنى لاقتضائها لذلك الحيز الخاص او باقتضاء الهيولى وهو ايضا باطل اما
اولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما ثانيا فلانها قابلة
محضة فلا تكون مقتضية لشيء او باقتضاء امر داخل في الجسم مختص به اعني صورته النوعية
المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز طبعيا للجسم فاذا اخرج الجسم عنه كان خروجه عنه
لاجل قاسر مناف لطبيعته فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على اقرب
الطرق وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبعيان لانه اذا كان
في احدهما مخلى لطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي هو فيه طبعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني
طبعيا ثم الجسم البسيط بكليته يكون له حيز طبعي ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزاؤه فان كانت متصلة

بجملتها يكون احيازها اجزاء او همية لحيز الكل فان كانت موجودة في الخارج يكون انفصالها عن
الكل لقاسر ويمتاز احيازها عن الاجزاء الاخر للحيز الكلي لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما كان
عبارة عن مجتمع البسائط وكان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا يحتاج الى حيز زائد على احياز البسائط
فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها فحيزها الطبيعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان
بعضها غالبا على الباقي في قوة الميل الى الحيز فمكانه مكان الغالب فانه يقهر اعداءه من البسائط
ويجذبه الى حيزه هذا هو المشهور ولعل الحق ان حيز المركب هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ما له من درجات الثقل
والخفة والله اعلم **المبحث الثالث في الشكل** وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي اعلم
ان الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي لان من تصور جسما لا متناهيا لم يتصور جسما لا جسما ولانه
يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبائعها يقتضي مقادير
ومراتب مخصوصة من التناهي وهيأت لان الجسم الخاص اعني نوعا من الجسم المطلق اذا خلي
وطبعه فاما ان يكون لا متناهيا وقد تبين استحالته او يكون متناهيا فيكون له من جهة التناهي
هيئة وهي الشكل ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا يكون علته امرا خارجا لانا فرضنا الجسم مخلا
بطبعه فيكون علته طبيعة الجسم فيكون ذلك الشكل طبيعيا للجسم فكل جسم له شكل طبيعي يكون الجسم عليه
اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زال القاسر يعود الجسم الى شكله الطبيعي ان لم يمنع مانع فان منع نوع مانع
القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض فان شكلها الطبيعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبيعي
لاجل اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال ووهاد واغوار و
انجاد لاجل تلك الاسباب القسرية فاخرجتها عما يقتضيها طبعها من الهيئة الكرية و
كما ان طبعها اقتضى شكلا خاصا اقتضى ايضا كيفية خاصة حافظة للشكل وهي اليبوسة فلما
زال شكلها الطبيعي لاجل القواسر حفظت كيفيتها الطبيعية اعني اليبوسة الشكل الذي

حصل لها بالقسر فان من شان اليبوسة حفظ الشكل اي شكل كان طبعيا كان او قسريا و
هذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها اعني شكلها الطبعي فصار الشكل
القسري الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض ثم ان الشكل الطبعي للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته
واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف في الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من
الاشكال هو الكرة والشكل الكري ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة
لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع في استناد الواحد بالعموم
وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول فصل
في تعريف الحركة والسكون اعلم ان الشئ الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب
جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه على ما سيجئ ان شاء الله تعالى في الالهيات واما ان يكون
بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلا فانها موجودة بالفعل
ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها في الحال وتوجد فيها في الاستقبال
ولا يمكن ان يكون شئ موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان موجودا
ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هف والشئ الموجود الذي هو بالفعل من
جميع الوجوه لا يمكن ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصلا له في الحال ويكون
متوقعا يمكن خروجه من القوة الى الفعل والا لم يكن ذلك الشئ بالفعل من جميع الوجوه
والشئ الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه يمكن خروجه الى الفعل
فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه
الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان فانه

اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان الثاني الا بقطع المسافة
التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير تدريج كانقلاب
الماء هواء فانه ما دام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان بالقوة اعني
الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة
حتى يتصور التدريج ههنا فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما
الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بانها الخروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ولما راى متاخروهم ان معنى
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن طرف
الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف
آخر فقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي
هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له
بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم ما لم يتحرك فهو بالقوة في امرين
الاول الانتقال عما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له
كمالان الاول الحركة والانتقال والثاني الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال اول والوصول
كمال ثان ثم انه لا بد من ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان
لا يكون المطلوب حاصلا بالفعل ما دامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فاذا
يكون الحركة حاصلا بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلا بالفعل فهي كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات
الاول فان كل واحد منها وان كان كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة

والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفي له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج يسيرا يسيرا او لا دفعة من المعاني الاولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان مستبين لهما في الوجود واما الرسم الذي ذكروه فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف لكنهم انما عرفوها به تقريبا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة فما ليس من شانه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

**فصل** في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم ان الحركة تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد ما في الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في ان الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ الى ان يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف وايضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف وهذا المعنى موجود في الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها بالنسبة الى حدود المسافة اعني كونه في ذلك الحد وذاك الحد وهذا الحد فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود المسافة سيالة وهذه

الحالة هي المسماة بالحركة التوسطية والثاني الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى منتهاها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره والمعنى الاول يفعل المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهي موجودة في الاذهان قطعا واما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم انها موجودة في الخارج في تمام زمانها لا في آن قبله ولا في ما بعده ولا في آن يفرض فيه ولا في جزء يفرض فيه نعم لو فرض في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فانها منطبقة عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من اجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة منطبقة على المسافة ومنقسمة بانقسامها فاي جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه جزء بالفعل في المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان ان المسافة متصلة وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله **فصل** الحركة تتعلق بامور ستة الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرك والثاني علتها الفاعلة لها اعني المحرك والثالث ما فيه الحركة كالمسافة والرابع ما منه الحركة اعني المبدأ والخامس ما اليه الحركة اعني المنتهى والسادس مقدار الحركة اعني الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وترك لشيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطلب لشيء فلا بد لها من منتهى مطلوب و سلوك فلا بد لها من طريق يسلك وهو ما فيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا يجوز

ان يكون المتحرك هو المحرك اما اولا فلما تقرر عندهم ان القابل لشيء لا يكون فاعلا له واما ثانيا فلان الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركا والتالي صريح البطلان فاذن علة الحركة امر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة اعني الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجا عنه هذا واما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد او الحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض او البرودة كما انهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومي المبدأ والمنتهى متقابلان البتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة اخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما اعني القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط اي من جهة عروض مفهومي المبدأ والمنتهى فهذا ما اردنا ان نتكلم فيه من احوال المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة فاما ما فيه الحركة فنتكلم فيه في الفصل الثاني واما مقدار الحركة اعني الزمان فسيأتي فيه الكلام في آخر مبحث الحركة

## فصل

فيما يقع فيه الحركة اعلم ان الحركة تقع بالذات في اربع مقولات الاولى مقولة الاين ووقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع اعني الهيئة الحاصلة للشيء

بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض و نسبتها الى خارج والحركة فيها هي ان يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينية للجسم كالنهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احديهما اينية والاخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من اين الى اين آخر كما انه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة اينية لاجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوي اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق مكانه اعني السطح الباطن من الفلك الحاوي ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة اي التي هي فوقه والتي هي تحته فيكون متحركا في الوضع لا في الاين لكن اجزاؤه يتبدل امكنتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوي الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة اينية اصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له او لاجزائه حركة في الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو ان يزيد مقدار الجسم من دون ان ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو ان ينتقص مقدار الجسم من دون ان ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق ومن امثلته على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء او شدّد راسها واغليت فبعد الغليان ينصدع الآنية وما ذاك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع لا محالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينضم اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي كون النمو

فصل فيما يقع فيه الحركة

والذبول حركتين في الكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهي كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس وكما يصير الحصرم حلوا بعد ما كان حامضا واحمر بعد ما كان اخضر فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة تستحيل تدريجا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذه اربعة انواع للحركة واما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات ففي بعضها لا تقع الحركة اصلا وفي بعضها تقع الحركة بالعرض متبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة بالذات **فصل** الحركة اما ذاتية او عرضية فان ما به الحركة اما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركته عرضية فالاولى كهبوط الحجر وجري الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها والحركة الذاتية على ثلثة اقسام الاولى الحركة الطبعية والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة ارادية كمشي الحيوان او لا يكون كذلك فالحركة طبعية كهبوط الحجر فالمبدا المحرك في الحركة الطبعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية لترد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبعية مثلا اذا كان حجر من الارض خارجا عن حيزه الطبعي بالقسر ثم زال القسر عادته طبيعته الى حيزه الطبعي وكذا الماء سخنا بالقسر ثم زال القسر عادته طبيعته الى برودته الطبعية فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا وصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة سكنت فالطبيعة في نفسها ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبعية والحركة الطبعية قد تكون على وتيرة واحدة

كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفة متفننة كنماء الشجر والمبدأ المحرك في الحركة القسرية
قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام
حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمي من الرامي قوة مصعدة له الى فوق فتكون تلك
القوة المستفادة ضعيفة في بدو الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملاء ثم تتلطف
قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فيتسرع نفوذ المرمي فيه ويشتد حركته ثم تسترخي
تلك القوة وتفتر جدا وتستولي الطبيعة فيتحرك الجسم بالميل الطبعي الى تحت وليس المبدأ المحرك
في الحركة القسرية هو القاسر والا لانقطعت حركة المرمي بهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون
اينية كحركة الحجر المرمي الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية كتخلخل بالحرارة
وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمي وقد تكون
بالجذب كحركة الحديد عند محاذاة المقناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة الكرة
المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر المرمي الى فوق وقد تكون
الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد
تكون الى غاية طبيعية كحركة الحجر المرمي الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدأين بمجموعهما تتحقق
تلك الحركة احدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما القوة الطبيعية وقد يجتمع الحركة القسرية
مع الحركة العرضية كما سيأتي والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة الحركة بالارادة
وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم على وتيرة واحدة
وقد تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة
وقاسر فيصدر الحركة من مجموعهما كحركة الحجر المرمي من فوق الى تحت فان شئت سميتها قسرية بناء
على ان المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سميتها طبيعية لكون غايتها طبيعية وقد

فصل الحركة اما ذاتية وعرضية

يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من فوق بارادته فان شئت سمها ارادية
لان مبدأ ما ارادة وان شئت سمها طبيعية لكونها بميل طبيعي الى غاية طبيعية وقد
يتركب من طبيعة وارادة وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع ايضا
والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال هين هذا تمام الكلام في الحركة الذاتية واقسامها
واما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول ان يكون ما يوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا
لان يتصف بالذات بالحركة في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلازمه فيها بالذات
وينسب اليه حركة تلازمه بالعرض ففي الحركة الاينية كالمحمول في الصندوق المتحرك فالمحمول
ليس متحركا بالذات في الاين لانه لا يفارق اينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات ومنسب اليه
بالعرض حركة الصندوق وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة
على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احديهما بحركة الاخرى
ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاطلس
بالذات والثاني ان لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف
بها لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك
بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم او حلوله فيه كان يقال تحرك السواد او
السطح او الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وينسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها
تابعة له في التحيز والانتقال ثم الحركة العرضية الخصة ما لا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير
بالذات اصلا كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له اصلا
واما ما تغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من اين او وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرك بالعرض
مما لا يتقوم به الانتقال حقيقة فحركته وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون

الاولى وهي كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل لمكراجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من اجزاء مكانه اصلا وان كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالحجر المشدود بالحبل فالحجر الذي يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض وما لا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر فكان حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية ايضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

## فصل

في الميل الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى انما تصدر بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى فعند لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها وتحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الاذعان بوجوده الى تلطف القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من قبل امر خارج فقسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة والبطء والحركات متفاوتة سرعة وبطأ فلا بد لها من سبب يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا يتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات وايضا انه لا يوجد حركة من دون ان يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف وتكون المعاوق و

انحا رجي اعني قوام الملأ على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره وبضعف
ممانعة المعاوق الداخلي او بشدتها وسهولة انخراق الملا او عسره وضعف ممانعة
المعاوق الداخلي او شدتها انما تحدد بحد معين تحد. والقوة المحركة بحد من ا
الشدة والضعف وكون المعاوق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل
فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا اذا فرضنا حجرين احدهما بوزن من وثانيهما بوزن
مثقال سقطا من علو معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملأ متشابه القوام يكون حركة الحجر الاول
اسرع وحركة الثاني ابطأ قطعا وانما ذلك لان الميل في الاول اشد واقوى فهو اخرق للملأ
المعاوق فهو اسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول تقتضي سرعة في ايصاله الى المنتهى
وطبيعة الثاني لم تقتضها فابطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة
فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبيعي وانما تقتضي الحركة بالعرض
من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعي لا يمكن بدون الحركة فهي تقتضي حصولهما في الحيز الطبيعي
ووصولهما اليه في اسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون ابطاء حركة الثاني وتراخي وصوله الى المنتهى
من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطاء والتراخي من جهة ضعف ميله وكذا اذا رمي ام
ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني اطوع للرمي واسرع في الحركة القسرية ويكون
الاول بخلافه وما ذلك الا لان المعاوق الداخلي وهو الميل الطبيعي الهابط في الثاني
اضعف فهو للقاسر اطوع والى الصعود بالقسر اسرع وفي الاول اقوى فهو اعصى وابطأ
فاختلف الميل القسري الذي افاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو في الثاني اشد و
في الاول اضعف فيتحدد فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف تتحدد حركتهما القسرية
بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان في حركتهما الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية

بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وانما يشتبه الامر في الحركة الارادية اذ من الجائز ان يحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدا معينا من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك ميل نفساني وتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

## فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه

بالقوة ولا بالفعل اي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة او الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسري وهو الذي يسمي بالمعاوق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك بالقسر يختلف عليه تاثير القاسر القوي والقاسر الضعيف بديهة فيطاوع ذلك الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك الا لان فيه قوة تقتضي حفظ الحيز او الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبيعي او الوضع الطبيعي اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتعجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمه عائق الى الحيز الطبيعي فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعي وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم ليس فيه معاوق داخلي في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلي بقسر ذلك القاسر في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زماني حركتهما نسبة كالنصفية او الربعية او غيرهما البتة ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف يكون نسبته الى المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلي

(interlinear glosses: اي اختلاف تاثير القاسر القوي والضعيف على الجسم ١٢ — اي حركة الجسم الذي فيه معاوق ١٢)

في الجسم الثاني اي كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون التحرك مع المعاوق كهي لا معه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق واخلى فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق واخلى محالة وهو المطلوب

**فصل** في ان كل جسم لابد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير وذلك لان الجسم اما ان يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت ان فيه مبدأ ميل مستقيم وان كان عن امر آخر غير طباعه فيكون في طباعه مبدأ ميل معاوق لما ثبت آنفا وايضا فقد تحقق ان لكل جسم حيزا طبعيا فاذا جاز ان يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم واما ان لا يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالافلاك على زعمهم فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه في كل ان وضع اما بالنسبة الى ما تحته فقط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام او بالنسبة الى ما فوقه والى ما تحته وليس شيء من الاوضاع المتصورة اولى اليه من غيره فيجوز عليه الانتقال من وضع الى وضع من دون ان يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ ميل مستدير فهو اما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستدير او عن قاسر فيكون فيه مبدأ ميل معاوق لما ثبت في الفصل المتقدم فقد تحقق ان في كل جسم مبدأ ميل مستقيم او مستدير وهو المدعى

**فصل** في انه لا يجوز ان يجتمع في جسم واحد بسيط او مركب مبدأن او مبدأ واحد لميلين طباعيين احدهما مستقيم والآخر مستدير وذلك لان الميل المستقيم يقتضي ايصال الجسم واجزائه الى حيزه الطبعي على اقرب الطرق واقصرها والمستدير يصرف عنه فيتنافيان فيمتنع اجتماعهما اما في البسيط فلبساطته واما في المركب فلانه اذا اقتضى الحيز

باعتبار قوى بسائطها وباعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل فيكون فيه مبدأ
ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى حيزه الطبيعي فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير
نعم يجوز عليه الحركة المستديرة بقسر قاسر او نفس محركة بالقصد والارادة كحيوان يستدير
قصدا فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه
مبدأ ميل مستدير كالافلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم **فصل** في
ان كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما وذلك لان الحركة انما توجد
بسبب ميل على ما عرفت فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل
موصل اليه ويكون ذلك الميل موجودا فيه في آن وصوله الى ذلك المنتهى فاذا
تحرك حركة اخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثا في آن و
لا يكون ذلك هو آن الوصول لامتناع ان يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل
موصل له الى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث
فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك
الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلو آن
الوصول بلا فصل فيلزم تتالي الآنين وهو محال كما سيأتي ان شاء الله تعالى او يكون
بين ذينك الآنين زمان فالجسم يكون ساكنا في ذلك الزمان لان الحركة الاولى قد
انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبتدأ بعد لعدم حدوث سببه اعني الميل المزيل في ذلك
الزمان فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف
في ذلك يستدل بانه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية الى فوق اذا لاقت في
صعودها جبلا هابطا يلزم ان توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها

ووقوف الجبل واللازم صريح البطلان والجواب ان الخردلة لا تسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزيل في آن غير آن الوصول وهو ههنا منتف على ان وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة فقد تحقق ان الحركة المستقيمة لا تتصل الى غير النهاية لانها اما ان تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تناهي الابعاد او لا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة

## فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطوء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر ومسافة اطول من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اقصر منه والبطوء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر او مسافة اقصر من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اطول منه والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من اي مقولة كان فهما يعرضان للحركة بالقياس الى حركة اخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطيئة بالقياس الى حركة اخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطوء فهما ليسا فصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة متشخصة يكون بعض اجزائها الفرضية متصفا بالسرعة وبعضها متصفا بالبطوء ولا تختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا عن نوعها على ان السرعة والبطوء تقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين منوعين للحركة لان الاجناس لا تقبل الشدة والضعف عندهم ثم سبب بطوء الحركة اما المعاوقة الداخلية كما في الحركة القسرية او المعاوقة الخارجية

الخارجية او الارادة لاتخلل السكنات في الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلك لما احس بالحركة اذ لو قيس حركة الفرس العادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة غاية بالقياس اليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكنات كان نسبة سكناته الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولاشك في انه يزيد عليها في قطع المسافة بالف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته بالف الف مرة فيجب ان لا يكون حركاته محسوسة وهو صريح البطلان ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد اي ليس حركة سريعة لا يمكن حركة اسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة ابطأ منها لان كل حركة انما تقع في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل زمان تقع فيه حركة في مسافة يمكن ان تقع حركة في مثل تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان واطول منه

**المبحث الخامس في الزمان وفيه ابحاث البحث الاول في تحقيق ماهية**

الزمان لا ريب في ان في نفس الامر امرا يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم بانيته ضروري حاصل للبله والصبيان فان كل احد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه امر موهوم لا وجود له في الاعيان ومن زاعم انه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية بل هو امور حادثة اختيرت لان ينسب اليها امور اخر بالحصول فيها فجعل الاولى اوقاتا للاخرى والزمان هو مجموع اوقات وللناس فيه مذاهب اخر وذهب الثانية الى انه كم متصل غير قار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معا حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم انقطعت معا فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه البطيء مسافة قصيرة والسريعة مسافة طويلة واسرعها مسافة ازيد منها ولا يمكن فيه ان تقطع البطيئة مسافة السريعة

والوسطى ولا ان يقطع الوسطى مسافة السريعة ويقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة في شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركة ولا السرعة والبطؤ ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو امر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو امر مغاير لهذه الامور كلها ثم انه قابل للانقسام اذ يقع اتصاف الحركات في نصفه واثلاثها في ثلثه وارباعها في ربعه ويقطع اجزاء المسافات في اجزاء منه فهو اما كم اي مقدار او متكمم اي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا الا انه لابد من ان يكون كما متصلا لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكمما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي يقع فيه الحركات هو ذلك المقدار وهو الذي كلامنا فيه اذ لا ندعي الا ان هناك مقدارا بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتها وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك. ثم ان هذا المقدار غير قار اي ليست اجزاؤه التي تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لابد من ان يكون مقدار الحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهرا قائما بنفسه اذ المقدار عرض بالاستحالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى الثاني يكون مقدار الحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة فيتحقق انه مقدار للحركة فيتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعني بالزمان

البحث الثاني في الآن

لما استبان ان الزمان كم متصل

يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هو نهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزءا من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءا من تلك الساعة او من هذه الساعة لا حدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبته الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة المفروضة في منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا للانقسام كان جزءا من الخط لا فصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثا فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام والا لكان جزءا من النهار لا فصلا بين نصفيه وكان تنصيف النهار تثليثا له ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له في الخارج طرف ونهاية وحد وبداية كان موجودا في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه اعني الزمان وموجودا في الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة الفاصلة بين اجزاء الخط المفروضة فهي موجودة في الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعني الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع ولما كان الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من اجزاء غير متجزية لكونه منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكانت الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لكانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وقد تحقق استحالة ذلك فاستحال تتالي الآنات بل تتالي آنين والا كان بازائهما جزءان لا يتجزيان من الحركة وبازائهما جزءان لا يتجزيان من المسافة فيلزم تركبها مما لا يتجزى وهو محال فحصل قبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا آن فعدم الآن السابق

قوله وكان التنصيف تثليثا اي اذا نصف الخط يلزم من تنصيفه تثليث اجزائه على تقدير كون النقطة جزءا منه لانه يحصل بالتنصيف جزءان من الخط وجزء من النقطة الموضوعة في منتصف الخط فينقسم بعضه الى ثلثة اجزاء فلا يكون التنصيف تنصيفا بل تثليثا

على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون في الزمان لا في الآن ثم لما كان الحاضر
هو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غير قار فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن
ان يكون حاضرا والا لم يكن غير قار بل اجتمعت اجزاؤه في الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة
عن المقدار الغير القار يتخيل من تخييل آن حاضر ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف
بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا آن مستمر سيال كانه راسم
للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة
ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما
معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يات بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا ان
اريد بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فمسلم لكن لا يلزم
منه عدمهما مطلقا فهما وان لم يكونا موجودين في آن فهما موجودان في نفسهما في الواقع
ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقا وان اريد انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع
وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة
الفاصلة بينهما لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقا **البحث الثالث**
في ان الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية وذلك لانه لا ريب ان بعض الاشياء
يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد في الوجود ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية
والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث
لانها قد تجتمع وجودا وينتفي عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما
بالذات لامر آخر تكون اجزاؤه بانفسها موصوفة بالقبلية والبعدية لا بواسطة والا انساق الكلام
في اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا يذهب سلسلة الوسائط لا الى نهاية لامتناع التسلسل

ان ينتهي الى امر يكون فيه قبل وبعد بالذات ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار بالذات فاما ان لا يكون غير قار اصلاً فلا يكون موصوفاً بالقبلية والبعدية او يكون غير قار بالعرض فيكون هناك امر غير قار بالذات ويكون موصوفاً بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون ما فرض فيه اولاً قبل وبعد بالذات قبل وبعد بالذات هف فاستبان ان هناك امراً غير قار بالذات يكون فيه قبل وبعد بالذات وما عداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بالواسطة وهو المعنى من الزمان فتمام القبلية والبعدية في اجزاء الزمان وحدوده اعني الآنات بنفس ذواتها المفروضة المتوهمة واما غيرها كالحركات والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلك في زمان قبل وهذا في زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام انما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل وتلك في زمان بعد واما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه اذا تمهد هذا فنقول لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده ولبعدية عدمه اللاحق المتاخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق ان المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وبعد الزمان زمان وهو صريح البطلان فتحقق ان الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب

**فصل** في الجهة اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل المشير لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لاحظ له من الوجود اصلاً اوذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة

ذو وضع متناهي حاد وما يحاذيه … واسطته حادث بالذات … فالكلام فيه … ٥٢ … تنفس … احدهما … الامتداد … ولكن مطلق الجهة … ينقال في الجهات … في تحت … فالكثر والاستناد … من حيث … الاشارات … المحدودات … الامتداد … المتقدمة … فانه الجسم … ذو الجهة … بخلاف … هنالك الجهة

عن الوضع لما امكنت الاشارة اليها فلا يكون جهة هف وغير منقسمة في امتداد ماخذ
الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين منها فاما
ان يسكن فلا يكون ابعد الجزئين من الجهة او يستمر على حركته فلا يكون اقرب الجزئين من
الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة
فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخذ
من المشير الى المشار اليه والا لم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب
جزئيها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن الابعد
جزئيها من الجهة وجهات الاشارة لا تتناهى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة
الحركة ويراد بها ما منه الحركة او ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد
من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم او البعد فالخط اذ هو امتداد من جهة الطول
دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما
طرفا الامتداد او نهاية واحدة كمحيط السطح المخروطي الطولي واما اذا لم يكن له انقطاع
كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض
دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين اربع نهايات كما
في السطح المربع او اكثر واما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فاما ان لا يكون له انقطاع اصلا
كسطح الكرة فلا يكون له نهاية اصلا او يكون له انقطاع في جهة دون جهة كمحيط الاسطوانة
المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي فانه ينتهي
بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد والجسم اذ هو ممتد في الجهات الثلث
ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكري وقد ينتهي باكثر لكن المشهور ان الخط

له جهتان والسطح له اربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرة هذا ان امران عامي
وخاصي اما العامي فهو في السطح اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لكثرة وجودها
كسطوح اللبنات والكتب والبسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها
اكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود
معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات اولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على
الانسان والحيوان وهي في الانسان الراس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال
وفي الحيوانات الظهر والبطن والراس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة
فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا واما الخاصي فهو في السطح اعتباره ذو بعدين
متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح اربعة
وفي الجسم اعتباره ذو ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق
ولكل منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كما في المكعب
وقد تكون بالقوة والفرض كما في الكرة فاثنتان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق ما يلي
راسه بالطبع حين هو قائم والتحت ما يلي قدمه بالطبع حين هو قائم واثنتان منها
الامتداد العرضي ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو
ما يلي اقوى جنبيه غالبا والشمال ما يقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين
شمالا فيمن كان شماله اقوى من يمينه اما بحسب اصل الخلقة كالاعسر او لعارض كمن
ضعفت يمينه لداء واثنتان منها طرفا الامتداد العمقي ويسميهما الانسان باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا في الحيوان الا ان

الفوق مایلی ظهره والتحت مایلی بطنه والقدام مایلی راسه والخلف مایلی ذنبه وقد تطلق الجهة علی مایلی النهایة وبهذا المعنی تتناول اربع جهات اعنی ماسوی الفوق والتحت فیقال لمن توجه الی المشرق ان المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب یمینه والشمال شماله ثم اذا تحول الی المغرب یقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال یمینه واما الفوق والتحت فلا یتبادلان فاذا انتکس الانسان لا یسمی راسه فوقاً وقدمه تحتاً علی مالا یخفی وهذا آخر ما اردنا ایراده فی الفن الاول الفن الثانی

## فی الفلکیات وفیه فصول فصل فی اثبات الفلک المحدد للجهات واثبات انه کرة

قد عرفت ان الجهة نهایة ذات وضع غیر منقسمة فی امتداد ماخذ الاشارة والحرکة وان الجهات ست اثنتان منها لا یتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم ان الفوق والتحت قد یستعملان بالاضافة الی بعض الاجسام دون بعض فیقال زید فوق السریر وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال یجوز ان یکون ماهو فوق بالقیاس الی جسم تحتاً بالقیاس الی جسم آخر وبالعکس وقد یستعملان بمعناهما الحقیقیین والفوق بهذا المعنی هو الفوق الذی لیس فوقه فوق والتحت بهذا المعنی هو التحت الذی لیس تحته تحت وهما جهتان متمایزتان بالطبع لا یمکن ان یصدقا علی شیء واحد بوجه والطبع یقتضی ان یلی الفوق بهذا المعنی راس الانسان وظهر الحیوان وغصن الشجر وان یلی التحت بهذا المعنی قدم الانسان وبطن الحیوان واصل الشجر والفوق والتحت بالاستعمال الذی یختلفان بحسبه فیکون ماهو فوق بالقیاس الی بعض الاجسام تحتاً بالقیاس الی بعض آخر منها یؤولان الی القرب مما هو فوق بالحقیقة وما هو تحت بالحقیقة فما هو اقرب الی الفوق الحقیقی

فوق وما هو اقرب الى التحت الحقيقي تحت واذا القرب متفاوت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن ان يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز ان يكون جسم اقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون ابعد منه بالقياس الى جسم ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع والآخر منهما بالعكس غير منقسمتين في امتداد ماخذ الاشارة والحركة على ما عرفت فلا بد من ان تكونا متحددتين اذ لو لم تكونا متحددتين لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع فتحددهما اما في خلاء او ملأ والاول باطل اما اولاً فلاستحالة الخلاء واما ثانياً فلان الخلاء لو كان ممكناً فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل بحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا تتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وان كان متناهياً فانما يتناهى عند ملأ فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملأ لم يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان تحددها في الخلاء لا بطرف ذلك الملأ لم يمكن تحددها لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا تتميز بعضها عن بعض حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين وعلى الثاني فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملأ بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضاً بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما ان يكون في ملأ بسيط متناه فاما ان يكون تحدد الجهتين في ثخنه وهو ايضاً باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضاً بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه ويكون باطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معاً فيجب ان يكون ذلك الجسم كرياً لان الجسم الكري هو الذي يحدد جهتين مختلفتين

بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه فمحيطه ومركزه يكونان
جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت فيكون محيطه فوقاً ومركزه تحتاً واما الجسم
الغير الكري فلا يمكن ان يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب
لا يمكن ان يحدد جهة البعد لانه اما ان يكون خارجاً عن ذلك الجسم فلا يتحدد بذلك الجسم
اذ كل خارج يفرض انه البعد عن الجسم يمكن ان يفرض البعد منه فلا يكون بعد خارج على
اولى بان يكون الجسم محدداً له دون غيره واما ان يكون داخلاً فيه فلا يكون حد من البعد
الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكري
ما كانت غاية البعد عن حد من حدوده ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه
فلا تكون جهة التحت لان جهة التحت هي غاية البعد عن جهة الفوق فلا يكون الجسم
الغير الكري محدداً لجهة البعد بخلاف الجسم الكري فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد
بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ما هو ابعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن
مركزه لانه وان امكن بحسب فرض العقل ان يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك
الجسم الكري محيطاً بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ما هو اعظم منه فيكون محيطه
غاية البعد الممكن عن مركزه واما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه
وهو ايضاً باطل اما اولاً فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت
كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقتين متخالفتين بالطبع واما ثانياً فلاستحالة وجود
الغير المتناهي واما ان يكون تحددهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة اجسام محددة
للجهتين المذكورتين فاما ان يكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضاً او يكون متباينة
لا يحيط بعضها بعضاً والثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما ان يحدد جهة واحدة

بالجسم الكري لما وقعنا على ابلغ وجوه المقابلة

ففقط اعني جهة الفوق مثلا فيلزم ان تكون تلك الجهة اعني جهة الفوق مثلا متعددة
لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق او يحدد كل منها الجهتين المذكورتين
معا وهو ايضا باطل اما اولا فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر واما ثانيا فلان
تحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كريا كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كريا محددا
للجهتين فيكون كل منها عالما على حياله وهو صريح البطلان او يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة
لها كجهة التحت وهذا ايضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فاي بعد فرض
من جهة التحت في اي جانب يمتد ينتهي الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن على تقدير
كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مباين لذلك الجسم اذ يمكن
ان يفرض من كل منهما بعد لا ينتهي الى الآخر ولا ينطبق على الامتداد الواصل بينهما فيكون
الجهتان متعددتين لا متعينتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو ان يكون بعض
تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب ان يكون كريا
لما تبين ان الجسم الغير الكري لا يمكن ان يكون محددا للجهتين فيلغو سائر الاجسام المحاطة
في تحديدها الجهتين فتحقق وجود جسم كري محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل
ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من ان تكونا متعينتين
فتعينهما لا يمكن ان يكون في خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملأ
بسيط لا متناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملأ مركب لا متناه لعدم تعين الجهتين
الحقيقيتين فيه بل يكون اما في ملأ بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا يحدد
بمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهة التحت اذ غير الكري لا يمكن ان يحدد الجهتين معا او في ملأ
مركب متناه فاما باجسام متباينة ولا يمكن تحدد الجهتين بها او باجسام يحيط بعضها ببعض

والمحاطة لغوى تحديدها فالمحدد هو المحيط ويجب ان يكون كريا اذ غير الكرى لا يحدد الجهتين فقد
تحقق وجود جسم كرى محدد للجهات وهو الذى نسميه بالفلك الاعلى ويستبان ان ليس
خارج المحدد خلاء ولا ملاء **فصل** فى ان الفلك بسيط الجسم اما مركب من اجسام مختلفة
الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط
على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيها ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع
بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالاعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى ايضا
بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقدارى مساويا للكل فى الاسم والحد كبسائط العناصر
فان جزء النار نار وجزء الهواء هواء والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى اذ جزء الفلك ليس بفلك وكذا
الاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر لا تساويها فى الحد والاسم وقد يطلق
على ما يكون اجزاؤه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله فى الاسم والحد والفلك ليس بسيطا
بهذا المعنى ايضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على
بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ان الفلك لا يقبل الحركة
الاينية وكل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط اما الصغرى فلان كل ما يقبل الحركة
الاينية متحرك الى جهة وتارك لجهة وكل متحرك الى جهة تارك لجهة لا يكون محددا للجهات فكل ما
يقبل الحركة الاينية لا يكون محددا للجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون محددا للجهات
لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى هى ان الفلك محدد للجهات فينتج ان
الفلك لا يقبل الحركة الاينية واما الكبرى فلان ما لا يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من
اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التى هى بسائط اما على اشكالها الطبيعية فهى
كرات لما مر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة فلا يلتئم منها جسم كرى فلا يتركب منها الفلك

از قد ثبت انه جسم كري وعلى اشكال قسرية فيجوز عليها العود الى اشكالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية فلا يكون الجهات متحددة بما تركب منها فلا يكون الفلك المركب منها محددا للجهات هف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق انه بسيط وهو المطلوب

**فصل** في ان الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير وذلك لانه بسيط لما مر فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية في الطبيعة والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فيكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على التساوي فيجوز على كل جزء منها ان ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلا للحركة المستديرة وهو المدعى واذا ثبت ان الفلك قابل للحركة المستديرة فلابد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلا للحركة المستديرة اذ لو كان قابلا لها على ذلك التقدير كان حركته بالاستدارة من قاسر والتالي باطل لما سبق من ان ما ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم

**فصل** في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد لان كل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان كل ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبيعي ويكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخرى حيز طبيعي آخر لان كل جسم فله حيز طبيعي ولا يكون لجسمين مختلفي الطبيعة حيز واحد طبيعي لما مر في الفن الاول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هو لها كان طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز هو لها كان

غريب كان له بعد كون صورته الكائنية ميل الى حيزه الطبعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة
ولا شئ من محدد الجهات قابلا للحركة المستقيمة فلا شئ مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات
فلا شئ من محدد الجهات قابلا للكون والفساد واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان
الخرق والالتيام لا يمكنان بدون الحركة الاينية وهي لا يمكن على محدد الجهات واجزائه
والا لتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتيام على الفلك المحدد للجهات وتبين من هذا
انه لا يقبل التخلخل والتكاثف والتغذي والنمو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيلا لاقتضاء
الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا لاقتضائهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا
لاقتضائهما الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات
واجزائه

## فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية

سرمدية ابدية وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مما
ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة
والاول باطل لانه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة فتلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب
لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا متناهية وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة
الراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان
بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثاني وهو ان يكون الزمان
مقدارا لحركة مستديرة ويجب ان يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كانت
لها بداية كان لمقداره اعني الزمان بداية وهو باطل وان يكون ابدية لا نهاية لها اذ لو كانت
لها نهاية كان لمقداره اعني الزمان نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية ويجب ان يكون
تلك الحركة اسرع الحركات واقدمها واظهرها لان مقدارها اعني الزمان اوسع المقادير احاطة و

والظهر وانية وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام والشهور
والاعوام ويجب ان يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع
كانت مقتضية لاحيازها الطبيعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لا يدوم
فيضعف وتغير القوة القسرية ويغلب عليها قوى الاجزاء فينحل التركيب وتتفارق الاجزاء فيبطل
حركته فينقطع مقدارها اعني الزمان وقد بان استحالته ولو اثبت ان المتحرك بهذه الحركة بسيط
ثبت انه كري الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكرنا
سابقا واذ قد تحقق ان الحركة الوضعية الحافظة للزمان ازلية ابدية تحقق ان الجسم المتحرك
بها ازلي ابدي واذ الحال محال فكل ما في جوفه من الافلاك الاخر والعناصر قديم وان كان بعض
جوفه كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتعاقبها وبعضه قديما بالشخص كالافلاك الاخر

## فصل في ان الفلك متحرك بالارادة

وذلك لان حركته الذاتية اما ان تكون طبيعية
او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما انحصار الحركة الذاتية
في هذه الاقسام الثلثة فقد مر في الفن الاول واما بطلان الشق الاول فلان الحركة الطبيعية
انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب
لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك
بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة ابدا اذ لو لا يمكن الوصول اليه فتحرك لا يكون الا
ثانيا له حتى يكون حركته اليها لا اولا وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا يكون الا وانما
محرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها
مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا الحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان
المهروب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المهروب عنه بالطبع

مطلوبا بالطبع وان التغاير الاعتباري بان يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به في الحركة الطبعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك في الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تحقق انها لا تكون طبعية واما بطلان الشق الثاني فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن في الفلك ميل طبعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسري فلا يكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية **فصل** في ان للفلك نفسين احديهما نفس مجردة عن المادة واخريهما نفس منطبعة في مادتها كما ان لنا قوتين احديهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والاخرى قوة مادية بها ندرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذلك للفلك قوة مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة وقوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم الفلكي وتسمى بالنفس المنطبعة اما بيان ان للفلك قوة مجردة محركة له فهو انك قد عرفت ان حركة الفلك غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وهي وان كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد لكنها عند تعيين وضع من الاوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهي كما انها غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة ايضا وان حركته ارادية فيكون محركه قوة مدركة البتة لان مبدأ الحركة الارادية لا بد من ان يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات غير متناهية اما ان تكون قوة جسمانية حالة في الجسم او قوة مجردة عن المادة غير حالة فيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لا تقوى

على تحريكات غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابعاد بل يجب ان يكون متناهيا فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه تحريكات غير متناهية فاما ان لا يكون جزء من تلك القوة مثلا النصف الحال الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزيه فيكون كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلثها في ثلثه وربعها في ربعه وهكذا فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شيء من صنف ما يقوى عليه كل القوة لم يكن القوة سارية في الجسم او يكون جزء منها كالنصف الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كلها فاما ان يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه اعني به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوي الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة بان يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهيا بحسب العدة والمدة واما ان يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو ايسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما ان يتساوى جزء القوة وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوي الكل

والجزء او يكون تحريك جزء القوة اياه انقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة
اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة فيكون تحريك كل
القوة اياه ايضا متناهيا بحسبهما اذ الزائد على المتناهي بمتناه متناه فتحقق ان القوة
الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فالمحرك الاول للفلك تحريكات غير
متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي تعلق التدبير
والتصرف وهي المسماة بالنفس المجردة الفلكية واما بيان ان للفلك قوة مادية سارية
فيه هي المحركة القريبة له فهو انك قد عرفت ان حركة الفلك ارادية والحركة الارادية
انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخيل والتوهم
او كلي كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة
انما تتصل بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور كلي وهو باطل لان نسبة
التصور الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص ولا ارادة جزئية
الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئي
متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية
ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمتصور الجزئي انما يحصل بقوة جسمانية على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى فيجب ان يكون للفلك قوة جسمانية ترتسم فيه صور الجزئيات من الحركات
فينبعث من تخيلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر بسببها حركات خاصة
فهناك ثلث سلاسل احدها سلسلة التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات
وثالثها سلسلة الحركات فالتخيل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك
الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلك الدورة تكون معدة لتخيل خاص

آخر وهو الشوق خاص آخر وارادة خاصة اخرى وهى لدورة خاصة اخرى وهكذا الى لا
نهاية فقد تحقق ان للفلك قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات و
بوساطتها تحرك الجرم الفلكى بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هى المسماة بالنفس المنطبعة
**تنبيه** للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها فابعدها فى الحركات
الارادية للانسان والفلك نفوسها المجردة ثم القوة الخيالية او الوهمية الانسانية والنفس
المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملايم لطلبه وعن ادراك المنافر
للهرب عنه والشوق غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتاق ولا يشتهى كالدواء
البشع وقد يشتاق الى ما لا يريد كالطعام المشتهى الذى لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء
او لاتقاء وقد يريد ما يشتهيه وقد لا يريد ما لا يشتهيه ففى الصورة الاولى تحقق الارادة
دون الكراهة المقابلة لها وتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانية تحقق الشوق مع الكراهة
المقابلة للارادة ولا تحقق الارادة والنفرة وفى الثالثة تحقق الارادة والشوق معا وفى
الرابعة تحقق الكراهة والنفرة معا فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم
من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما
ثم القصد المقارن للفعل وتحقيق ذلك فى مقام آخر **تذنيب** قالوا الافلاك تسعة
واحد منها غير مكوكب ولذا يسمى بالاطلس وهو فلك الافلاك المحدد للجهات المحيط بجميع
الاجسام وتحته فلك الثوابت وتحته فلك زحل وتحته فلك المشترى وتحته فلك المريخ
وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته فلك عطارد وتحته فلك القمر وذلك لانهم
وجدوا لجميع الكواكب حركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا محيطا

بسائر الافلاک والکواکب بتحرک سائر الافلاک والکواکب حرکة عرضیة بحرکته وہو الفلک الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الکواکب الثوابت متحرکة بحرکة بطیئة من المغرب الی المشرق فاثبتوا لها فلکا آخر وہکذا وجدوا السبعة السیارة متحرکة بحرکات مختلفة فاثبتوا لکل منها فلکا فزعموا ان الافلاک تسعة واثبتوا لها ما اثبتوا المحدد الجهات من الاحکام کالبساطة والکرویة وامتناع الحرکة الاینیة والخرق والالتیام وغیرها مما سمعت فیما سبق من الکلام وجزموا بما سولت لهم انفسهم من الخرافات والاوہام ولم یعلموا انه لم یقم دلیلهم وسلم من الانثلام فانما ینتهض فی السطح الاعلی من الفلک الاقصی لا فی غیره من السطوح والاجرام بل کل ما یزعمون فی ہذا المقام رجم بالغیب یاله من اوہام والعلم الحق عند الله العلام ولنختم الفن الثانی سائلین الله سبحانه حسن الختام

# الفن الثالث فی العنصریات وفیه فصول

## فصل فی البسائط العنصریة

وہی بالاستقراء اربعة لانها فی الاستقراء لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ویبوسة ولا یوجد عنصر لا یوجد فیه واحدة من ہذه الکیفیات الاربع او اثنتین منها ولا یمکن اجتماع الکیفیات الاربع او ثلث کیفیات منها فی جسم واحد منها لتضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة الیبوسة فتعین ان یکون فی کل جسم بسیط عنصری واحدة من الکیفیتین الفعلیتین اعنی الحرارة والبرودة وواحدة من الکیفیتین الانفعالیتین اعنی الرطوبة والیبوسة فالحار الیابس ہی النار والحار الرطب ہو الہواء والبارد الرطب ہو الماء والبارد الیابس ہی الارض اما ان النار حارة فلان النار التی عندنا مع انها لیست نارا صرفة بل ہی مخالطة بما تکیف بالبرودة حرارتها محسوسة جدا فما ظنک بالنار الصرفة واما انها یابسة فلانها تفنی رطوبة ما یجاورها فیجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة

الیابس مثلاً الیها اسرع من استحالة الحطب الرطب الیها ولو کانت رطبة لکان الامر
بالعکس اذ الاستحالة الی الموافق فی الکیفیة اسهل من الاستحالة الی المخالف فیها ولا یتوهم
ان عسر استحالة الرطب الیها الیس لاجل الرطوبة بل لما فیه من برد المائیة ولذا یستحیل الرطب
الحار کالهواء الیها سریعاً لان عسر استحالة الرطب الیها لو کان لاجل البرودة التی یحیلها
بها مع موافقته ایاها فی الرطوبة لکان استحالة الحطب الیابس الیها ایضا عسیرة لاجل الیبوسة
التی یحیلها بها علی تقدیر کونها رطبة مع ان الواقع خلافه واستدل الشیخ فی الاشارات
علی یبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها یتکون منها اجزاء صلبة ارضیة یقذفها
السحاب الصاعق واعترض علیه بانه نفسه قال ایضا ان الصاعقة تولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة من الارض المحتبسة فی السحاب والکلام فی الصاعقة سیاتی ان شاء الله تعالی
وبان انقلاب النار الی الاجزاء الصلبة الارضیة لا یدل علی کون النار یابسة لان الماء ایضا
ینقلب الی الاجزاء الارضیة مع کونه رطباً والجواب انه لا بد فی الانقلاب من الاتفاق فی
کیفیة والاجزاء الارضیة التی تنقلب النار الیها باردة فلا توافقها فی الحرارة فلا بد من ان
توافقها فی الیبوسة والا لم تنقلب النار الیها واما الماء فانما ینقلب الی الاجزاء الارضیة لکونه
موافقاً لها فی الکیفیة وهی البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف ما لا یمنع الشعاع عن النفوذ
فیه فالنار الصرفة التی هی کرة مماسة لمقعر فلک القمر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها
من الکواکب واما النار التی تلینا فلیست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلک
الا لعدم نفوذ الشعاع البصری فیه ولانها یقع منها ظل والشفاف لا ظل له الا ان تکون
قویة تحیل ما یخالطها من الادخنة والاجزاء الارضیة الی النار وح تکون شفافة لا یقع لها ظل
ثم ان للنار طبیعة واحدة تقتضی الخفة المطلقة والمیل الی جهة الفوق التی تنتهی الیها الحرکة

المستقيمة الصاعدة ففيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذناب والنيازك التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لنا فانما نحس ببرودته لامتزاجه بالابخرة اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف لانه لا يحجب ما وراءه عن الابصار خفيف اضافي لان حيزه الطبعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما شاهدنا في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد وله طبقات اربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب وذوات الذوائب والنيازك والاعمدة فان الدخان جسم مركب من اجزاء ارضية واجزاء نارية تتصاعد من الارض فاذا وصل الدخان الى هذه الطبقة فقد يستحيل الى النار فتشتعل فتصير نارا وقد يتعلق النار تعلقا من غير اشتعال فما كان منه احد طرفيه اغلظ من الآخر يسمى كوكبا ذا ذنب او ذا ذوابة وما تساوت اجزاؤه فان كان رقيقا يسمى نيازك وان كان عريضا يسمى عمودا الثانية الهواء الغالب وهي التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب ما يخالطه من الابخرة المائية الذي لا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي الطبقة الزمهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس واما ان الماء بارد رطب فبشهادة الحس وهو ايضا شفاف لانه لا يحجب ما وراءه عن الابصار محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا وقد كشفت العناية الالهية ربع الارض عنه ليكون مسكنا للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل اضافي

فانه تحت الهواء وفوق الارض واما ان الارض باردة فلانها کثیفة وما ذلک
الالاجل البرودة فهی ابرد من الماء لانها اکثف منه وانکان الاحساس ببرودة
الماء اشد لفرط وصوله الی المسام ونفوذه فی الاعضاء کما ان النار اسخن من النحاس
المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس المذاب اشد فان الید اذا امرت علی النار
بسرعة سلمت وان امرت علی النحاس المذاب احترقت واما یقال من ان کثافتها
یجوز ان تکون لیبوستها لالکونها باردة ساقط لان الیبوسة لاتوجب الکثافة
والا کانت النار ایضا کثیفة واما انها یابسة فبشهادة الحس ثم انها لیست شفافة
فانها تحجب نور الشمس عن القمر حین حیلولتها بینهما ولذا یقع الخسوف ولها ثلث
طبقات الاولی الارض المخالط لغیرها التی یتولد فیها الجبال والمعادن وکثیر من النبات
والحیوانات والثانیة الطبقة الطینیة الثالثة الارض الصرفة المحیطة بالمرکز ولها طبیعة
واحدة بسیطة تقتضی السکون فی الوسط والمیل المستقیم الی جهة التحت فمرکز حجمها
منطبق علی مرکز العالم ولذا تحول بین الشمس والقمر عند تقاطرهما الحقیقی وهی ساکنة
فی الوسط والا فاما ان یتحرک دائما من الوسط الی الفوق او من الفوق الی الوسط
او علی الوسط والاولان باطلان لان الحرکة المستقیمة الدائمة صاعدة کانت
او هابطة مستحیلة ضرورة تناهی الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات ویبطل
الاول خاصة ان الارض لو کانت متحرکة من الوسط الی فوق لکانت المدرة ایضا
متحرکة الی فوق لکون طبیعتها طبیعة الارض واللازم ظاهر البطلان ولایمکن ان یقال
ان المدرة لاتهبط ولکن الارض تلحقها بسرعة حرکتها الفوقیة فیتخیل هبوطها من لحوق الارض بها لانه
لو کان کذلک کان لحوق الارض بحرکتها الطبیعیة الصاعدة المدرة الکبیرة ابطأ

من تحوقها تلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير يكون اسرع حركة الى الفوق من المدرة الصغيرة لشدة الميل الطبعي في الكبيرة بالقياس الى الميل الطبعي في الصغيرة مع ان الوقع خلاف ذلك فان لحوق المدرة الكبيرة بالارض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل وبطل الثاني خاصة ان الارض لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة باطلة كانت اسرع من المدرة الثابتة لانها اكبر منها واثقل فيجب ان لا تلحقها المدرة الصغيرة اذا انقطعت من فوق واما الثالث فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في زماننا من اهل الفرنج فهم يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان محجوبا عنا بحدبة او يحتجب في جانب الغرب في حدبتها ما كان ظاهرا فيتخيل ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس السفينة يتخيل الشط متحركا الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة وهذا الرأي ايضا باطل بوجوه الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق ان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير الثاني ان الحجر المرمي الى فوق كثيرا ما يقع هابطا على الموضع الذي رمي منه على خط مستقيم بلا زيغ وانحراف اصلا وذلك معلوم متيقن بشهادة المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لانه على هذا التقدير تتحرك الارض التي رمي منها الحجر المفروض عن محاذاة ما انتهى اليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه ورجوعه هابطا فكيف يقع ذلك الحجر المذكور عند انتهائه هابطا على الخط المستقيم الموضع الذي رمي منه ذلك الحجر الثالث

انہ لوکانت الارض متحرکۃ علی الاستدارۃ من المغرب الی المشرق لزم ان یری المدرۃ
المرمیۃ الی المغرب اسرع من المدرۃ المرمیۃ الی المشرق لبعد الاولی عن الموضع الذی قذفت
بقدر ماقطعت من المسافۃ منہ بحرکتہا وبقدر مجاوزۃ ذلک الموضع عن محاذاۃ ماکان
یحاذیہ عند ما رمیت تلک المدرۃ بخلاف الثانیۃ فانہا لاتبعد عن الموضع الذی قذفت
بحرکتہا التی ہی ابطأ من حرکۃ ذلک الموضع عن محاذاۃ ماکان یحاذیہ عند مارمیت
ہذہ المدرۃ بل یجب ان تقع ہذہ المدرۃ فی جانب الغرب عن ذلک الموضع الذی رمیت
منہ لان حرکۃ ذلک الموضع الی جانب المشرق اسرع من حرکۃ ہذہ المدرۃ الیہ اجابوا
عن ہذین الوجہین بانہ یجوز ان یکون ماتصل بالارض من الہواء تابعا مع مایکون
فیہ من الحجر والمدرۃ فلا یتجاوز الموضع الذی رمی منہ الحجر عن محاذاۃ ماانتہی الیہ الحجر
بحرکتہ الصاعدۃ من الہواء فیقع الحجر فی ہبوطہ علی الخط المستقیم فی ذلک الموضع ولا یحس
بمباعدۃ المدرتین المذکورتین عن الموضع الذی قذفتا عنہ الابقدر حرکتہما الذاتیۃ ورد
بان تحریک الہواء بالمشایعۃ للحجر الکبیر یکون ابطأ من تحریکہ للحجر الصغیر فیجب ان یختلف الحال
فیما اذا فرض الحجر المرمی کبیرا وفیما اذا فرض صغیرا وفیما اذا فرضت المدرتان کبیرتین وفیما اذا
فرضتا صغیرتین فاجیب بان التفاوت بین تحریک الصغیر والکبیر انما یکون فی الحرکۃ القسریۃ
دون العرضیۃ فان الصغیر والکبیر فی التحریک بالحرکۃ العرضیۃ سیان قد الحق ان القول بتحرک الہواء
بالعرض بحرکۃ الارض بناء فاسد علی فاسد وارتکاب ان الہواء تمسک الاحجار الکبیرۃ والاثقال
العظیمۃ فیتحرک تلک الاحجار والاثقال بحرکۃ الہواء بالعرض بحرکۃ الارض یکذبہ البداہۃ العقلیۃ
الغیر المکذوبۃ وتنبو عنہ الفطرۃ السلیمۃ النقیۃ الغیر المشوبۃ ونحن نقول لوکانت الارض متحرکۃ
علی الاستدارۃ من المغرب الی المشرق فاما ان یکون مایحیط بثلثۃ ارباعہا من کلیۃ الماء



قوت بالحرف ... سئل ... من ... ولما ... بالعون ... الموعدۃ ... من ... بعض ... یعنی ...

وبربعها الرابع من الهواء متحركاً بالعرض بحركتها ولا يكون كذلك وعلى
الثاني يلزم ان يختلف اوضاع المواضع الارضية بالنسبة الى الاشياء
الثابتة في الجو والسفن الراسية في الماء والواقع خلاف ذلك وعلى الاول
يلزم ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء من فوق السفينة المرساة على كلية الماء
الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة بل الى جانب الغرب
منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر تبعية حركة الارض والهواء
الذي يتحرك فيه الحجر صاعدا وهابطاً فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض
بحركة الارض لانه ليس متصلاً بالارض ولا ملاصقاً بها واتصاله بكلية
البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه بالعرض والا لزم تحرك
جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وايضاً لا وجه لحركة البحر
والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء الملاقيين للمواضع
المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتها والحاوي الذي لا يلازم
المحوي لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوي وايضاً لو فرض سفينتان على كلية
البحر في هواء راكد حركتا بقوتين محركتين متساويتين احدهما الى المغرب
والاخرى الى المشرق فعلى تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون
السفينة المتحركة الى جانب الشرق متحركة الى تحريكين احدهما عرضية تبعية حركة
البحر والاخرى ذاتية قسرية وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة
الى تحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها الى جانب الغرب معاوقة بحركة البحر
الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب الشرق فيها

لا تكون معاودة بحركة البحر فيلزم ان نرى حركة السفينة المتحركة الى جانب
المغرب بطيئة في الغاية بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب
المشرق بل يجب ان لا يحس بحركة السفينة الغربية والواقع بخلاف
ذلك ولا يجدي القول بتحرك الهواء المجاور للبحر بالعرض بحركته بتبعية حركة
الارض شيئا بل على تقدير ارتكاب ذلك تتضاعف الشناعة لان الهواء
المجاور للبحر لو كان متحركا بالعرض بحركة البحر والارض تكون حركة الهواء دافعة
للسفينة الشرقية الى المشرق ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب فيكون
الاولى اسرع في الانتقال من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء
المجاور له والثانية ابطأ فيه لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت
توجهها فينبغي ان لا يحس بحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة
وكذلك اذا فرضنا طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق
موضع من الربع المسكون او فوق البحر المحيط والهواء راكد احدهما يطير الى المشرق
والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء الراكد الذي يطيران فيه فوق
الارض او فوق البحر متحركا بالعرض بحركة الارض اولا فعلى الاول يكون الطائر
الذي يطير نحو المشرق متحركا اليه بحركتين اعني حركة الطيران والحركة العرضية
بتبعية حركة الارض ولا يكون حركة طيرانه معاودة بحركة الهواء ويكون الطائر
الذي يطير نحو المغرب متحركا اليه بحركة واحدة هي طيرانه معوقة بحركة الهواء الذي
يطير فيه الى المشرق بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لا يحس
بطيرانه بل يرى واقفا في الهواء ويبطئ الطيران جدا كما نشاهد عند طيران

طائرین یطیران فی الدور الہابۃ القویۃ احدہما الی المشرق و الآخر الی المغرب فیری الاول سریعا فی الطیران و الثانی واقفا فی الجو او بطی الطیران جدا و علی الثانی یکون حرکۃ الطائر المتوجہ الی المشرق البطئ حرکۃ موضع الارض الذی طار منہ الی جہۃ المشرق فیجب ان یری ذلک الطائر فی حال طیرانہ الی المشرق فی جانب المغرب من ذلک الموضع والواقع خلاف ذلک ثم ان الحال یختلف فیما اذا فرض الہواء راکدا و رمی الیہ من موضع من الارض جسمان احدہما ثقیل کحجر کبیر والآخر خفیف کریشۃ فہما یقعان بالبطء علی خط مستقیم فی ذلک الموضع و فیما اذا فرض الہواء ہابا من المشرق الی المغرب رمی الیہ من موضع من الارض جسمان احدہما ثقیل کحجر کبیر والآخر خفیف کریشۃ فیقع الجسم الثقیل بطا علی خط مستقیم فی ذلک الموضع و یقع الجسم الخفیف زائغا عن الاستقامۃ الی جانب الغرب عن ذلک الموضع و کذلک یختلف الحال فیما اذا طار طائران فی ہواء راکد لا یہب شرقا و لا غربا و لا جنوبا و لا شمالا احدہما الی الشرق والآخر الی الغرب بنحو واحد من الطیران فیری انہما متساویان فی الحرکۃ و فیما اذا طارا فی ریح عاصفۃ کذلک فیکون طیران طائر یطیر الی جہۃ تہب الیہا الریح اسرع بالقیاس الی طیران طائر یطیر الی خلاف جہۃ مہبہا و کذلک یختلف الحال فیما اذا جرت سفینتان فی ماء راکد فی ہواء راکد احدہما الی الشرق والاخری الی الغرب بنحو واحد من التحریک فیتساویان فی الحرکۃ و فیما اذا جرتا فی ماء جار احدہما الی جہۃ یجری الیہا الماء والاخری الی خلاف تلک الجہۃ فی ہواء راکد بنحو واحد من التحریک فتکون الاولی سریعۃ والاخری بطیئۃ و فیما اذا جرتا فی ماء راکد

في هواء عاصف احدهما الى جهة هبوبه والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فيرى السفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة والسفينة المخالفة له في جهة الحركة بطيئة وفيما اذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب الى جهة جرى الماء احدهما الى جهة جرى الماء ومهب الهواء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فيكون الاولى سريعة في الغاية والاخرى بطيئة في الغاية وفيما اذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب الى خلاف جهة جرى الماء احدهما الى جهة جرى الماء والاخرى الى جهة هبوب الريح بنحو واحد من التحريك فتساويان ان تساوت الريح والماء في الهبوب والجريان شدة وضعفا وتتفاوتان ان تفاوتا وما ذلك كله الا لان هبوب الهواء وجرى الماء الى جهة يعاونان ما يتحرك الى تلك الجهة ويعاوقان ما يتحرك الى خلافها سواء كان جرى الماء وهبوب الهواء بالذات او بالعرض تبعية متحرك آخر وذلك مما لا ينكر فلو كانت الارض متحركة الى المشرق وكان الهواء المجاور لها مشايعا لها اختلف حال الثقيل والخفيف المرميين الى فوق في الهواء الراكد اعني الذي لا يحس بهبوبه اصلا في الوقوع ووجب ان يقع الثقيل في جانب الغرب من الموضع الذي رمى منه والخفيف في الموضع الذي رمى منه لان الجسم المحمول انما يتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول فيه اذا كان الجسم المحمول فيه مثقلا للجسم المحمول والهواء لا يمكن ان يثقل الحجر الثقيل ويمكن ان يثقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذا تحرك بالعرض بحركة جسم يجاوره وقد وضع في ذلك جسمان خفيف وثقيل فالخفيف يتبع الهواء في الحركة

لان الماء والهواء كليهما يعاونان في الحركة ويعاوقان في خلافها في ما سبق كانت المعاونة ... اختلاف حال ... وخفيف ... اختلاف حال ... في هواء

... راكد ... في ريح عاصفة ... عاصف ... بالعرض ...

والثقيل لا يتبعه بل يسقط بطأ وما ذلك الا لان الهواء يقل الخفيف ولا يقل
الثقيل وما توهموا من انه لا تفاوت في الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم
نفعا اذ عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية لو سلم فانما هو اذا
اقل المتحرك بالعرض الجسمين اعني الكبير والصغير معا فيتحرك كل منهما بحركته لكونهما
محمولين فيه اما اذا حمل المتحرك بالعرض الجسم الصغير ولا يتمكن من اقلال الكبير فالكبير
لا يتحرك بحركته فضلا عن ان لا يكون بينه وبين الصغير تفاوت في الحركة وكلامنا هو
ان الهواء المجاور للارض لو فرض انه متحرك بالعرض بحركتها المستديرة الى المشرق
فالخفيف الموضوع في الهواء يتحرك بحركته لان الهواء يقله واما الثقيل الموضوع فيه
فلا يتحرك بحركته لان الهواء لا يتمكن من اقلاله على ان عدم التفاوت بين الصغير والكبير
في الحركة العرضية ممنوع فانا اذا فرضنا جسمين في الماء الجاري احدهما خفيف يطفو على الماء
كثير الحيث يحوي الماء القليل بسطحه الظاهر والآخر ثقيل بالقياس الى الاول لكن ليس بحيث
يرسب في قعر الماء فهما يجريان بالعرض بجريان الماء لكن لا يكونان متساويين في الجريان بل
يجري الخفيف بقدر جريان الماء ويجري الثقيل اقل منه وهذا امر معلوم بالمشاهدة فكذا فيما نحن
فيه لو فرض حركة الهواء المجاور للارض بالعرض بحركتها فالخفيف الذي في ذلك الهواء يتحرك
بقدر حركة الهواء وبحيث على محاذاة موضع الارض الذي رمي منه الى الهواء مع تحرك ذلك
الموضع من جهة ان الهواء الذي كان محاذيا لذلك الموضع عند الرمي يشايع ذلك
الموضع في الحركة والجسم الخفيف الذي في ذلك الهواء بعينه يشايع ذلك الهواء الخاص
في الحركة واما الثقيل المرمي في ذلك الهواء فلا يتحرك بقدر حركة الهواء بل يستبدل هواء
آخر هو خلف ذلك الهواء كما ان الثقيل الراسب في الماء الطافي على قعره لا يجري بقدر جريان

الماء الذي القي فيه بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء واذا كان الامر كذلك فيجب ان يقع الخفيف في هبوطه في الموضع الارضي الذي رمي منه لا يقع الثقيل في هبوطه في الموضع المرمي منه وذلك خلاف الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقيل لا يزيغ عن الاستقامة في الهبوط فيقع في موضع رمي منه بخلاف الخفيف فانه يمكن ان يطيش ويزيغ عن الاستقامة في الهبوط ايضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل و ليس يابسا متماسكا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض متحرك بالعرض بحركته فلا يجب ان لا يزول محاذاته له ولان يتحرك بقدر حركة ذلك الموضع فكيف يبقى ما يكون في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وايضا لو صح ما زعموا وكان الهواء المجاور للارض متحركا بالعرض بحركتها لا يكون حركته العرضية الى المشرق اضعف من هبوبه المعتاد في الجهات قطعا بل يكون اشد واقوى منه لقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الى هبوبه المعتاد فكيف يحس هبوبه الى المغرب كيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الى المغرب بالعرض وتبعية حركته الى المغرب مع كونه معاوقا بتلك الحركة السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائرين الى الغرب والشرق في الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوبه مع ان ما يطير الى الغرب معوق بتلك الحركة الشديدة وما يطير الى الشرق معاون على الطيران اليه بتلك الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ريح عاصفة هابّة الى الغرب اسرع من طيران طائر يطير الى الشرق في تلك الريح مع ان ما يعين الطائر الى الشرق على حركته اقوى وما يعوقه اضعف وما يعين الطائر الى الغرب على حركته اضعف وما يعوقه اقوى وكيف تتساوى السفينتان المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد في هواء راكد احدهما تجري الى الشرق والاخرى الى الغرب مع ان الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء ايضا

له يطيش خطا كردن تير ... ويزيغ ميل كردن ١٢ صراح

له قوله ان الهواء جسم رطب متخلخل والارض يابسة متماسكة فلا يجب مصاحبته اياها في الحركة لعدم المجانسة على ان الرطب متخلخل والماء ليس خفيف والثقيل لا يصحب الخفيف في الحركة ١٢

له قوله يعين اي الحركة العرضية الهواء بحركة الارض وما يعوقه اي الريح العاصفة الهابة

... اسرع الى المغرب ... بطيء ... اذا كان ... انه ... بحيث ... الاسرع الى المغرب ... ١٢

بالعرض بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة الارض لا يكون
اقل واضعف من حركة الماء الجاري البتة وكيف يكون السفينة الجارية في الماء الراكد
الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق
وما بين السفينتين الشرقية على حركتها اعني حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض اقوى وما يعوقها هي
عصف الريح اضعف والغربية بالعكس وقس على ذلك سائر الصور التي ذكرناها وايضا من
المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا او جنوبا او شرقا او غربا بالعرض بحركة جسيم كائن
احد احس بحركة الهواء واذا تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء احس بمدافعته ومعاوقته
فما بال من يتحرك الى جهة الغرب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الارض
ولا بحركته ولا بمعاوقته ولا يفرق بين التوجه الى الغرب والحركة اليه وبين
التوجه الى الشرق والحركة اليه بشيء من ذلك فالحق ان القول بحركة الارض على
الاستدارة كان خرطا صبيانيا يتضمن شناعات واباطيلا وانما طولنا الكلام في ابطاله
تطويلا وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة الزمان ضلوا الجبلة تضليلا وقد عول
السفهاء على خرافاتهم تعويلا وان لم يجدوا عليها دليلا ولم يستطيعوا الى
ابطالها سبيلا واذعنوا بانهم اتقنوا الحكمة تحصيلا وتكميلا مع انهم لا يفقهون الا قليلا
ثم ان كلا من هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها الى البعض وللانقلاب اثنا عشرة
احتمالات ستة منها الانقلاب عنصر الى جاره الملاصق وهو انقلاب النار الى الهواء
وعكسه وانقلاب الهواء ماء وعكسه والماء ارضا وعكسه واربعة منها الانقلاب عنصر
الى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار الى الماء بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب
الهواء ارضا بواسطة الماء وعكسه واثنان منها الانقلاب عنصر الى آخر بواسطتين

وهو انقلاب النار ارضا وعكسه اما انقلاب النار هواء فلان النار المنفصلة عن شعلة
السراج لو بقيت نارا لرئيت ولاحرقت الخيمة والسقف فهي تنقلب هواء وكذا النار
الكائنة في كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه فكما في كور الحدادين اذا سدت
منافذ الهواء الجديد والح في النفخ في الكير والقول بانه يجوز ان يسخن الهواء تسخنا شديدا
من غير حصول النار كان السموم تنضج الابدان وتحرقها مكابرة يكذبها المشاهدة واما
انقلاب الهواء ماء فكما يرى في الطاس المكبوب على الجمد من قطرات الماء كلما
تنحيها حدثت قطرات اخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان الماء
لا يصعد بطبعه ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار اولى بالصعود فوق
الطاس والنفوذ في مسامه مع انه لا يرى القطرات فوق الطاس المكبوب على
الماء الحار ولا تظنن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف
بالطاس فهي تتقاطر نازلة على الطاس الذي برد لزوال سخونتها التي كانت تعوقها
عن النزول بسبب برد الاناء الذي وليها فكثفت فثقلت فنزلت واجتمعت على
الطاس لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف بالطاس لا سيما في الصيف
غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصعد الاجزاء المائية فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس
جزء مائي ولو فرض بقاء شيء من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم نفادها وانتقاصها
مع انها لا تنفد ولا تنتقص فاذن تلك القطرات هي الهواء اللطيف بالطاس قد انقلب
ماء فان قيل لو كان برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب البلل
جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد والهواء متصل بجميعه وذلك مما يكذبه المشاهدة
اذ لا يركب سطحه الا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من احاطة جزء من سطح الطاس

الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه من الهواء الى الماء
لجواز وجود مانع او فوات شرط ولعل الحق ان الندى يحدث فى جميع السطح على السواء
ولكن رقيقا جدا وسطح الطاس ليس املس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات
متفرقة كانها حبابات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية على سطح الطاس
اجزاء مائية تكثفت فثقلت فنزلت من الابخرة الارضية المطيفة بالطاس المتجمدة
المجاورة للطاس وانما تنزل عليه ما دام باردا او لا يلزم نفادها ولا تناقصها وقد يستدل
على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون فى قلل الجبال صحو فيصعب هواؤها صرفا فيتجمد ويصير
ثلجا او مطرا او ينزل والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك فى جبال طبرستان وطوس وغيرهما
ويشاهد سكان الجبال امثال ذلك كثيرا واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء باصابة
الصر موجبا لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من
يوم المطر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء ويجاب عنه بان
الاسباب الطبعية معدات لهذه الامور وليست عللا تامة لها فبرودة الهواء باصابة الصر
تكون معدة لانقلابه ماء او ليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف
اتفقت فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء او قد يوجد معها مانع من الانقلاب
فلا يلزم استمرار الثلج والمطر فى فصل الشتاء ولا فى غيره واما العكس اعنى انقلاب الماء هواء
فى الابخرة الصاعدة من المياه المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء اسيا بعد صعودها
وكما فى الثياب المبلولة اذا جففت بحرارة الشمس او الهواء واما انقلاب الماء ارضا فكما
يشاهد فى بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها احجارا صلبة وبعض
اصحاب الحيل الاكسيرية يعقدون المياه احجارا ولا نتوهم ان فى المياه التى تجرى

انقلابها احجارا اجزاء ارضية تنعقد حجرا بعد ما ذهب عنها المائية بالتبخر او النضوب اذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا اقل قليل بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث لا يحس بها وليس الامر كذلك فان ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم من حجم الماء الذي تحجر واما حكم عن انقلاب الارض ماء فكما يجعل اصحاب الاكسير الاجسام الصلبة الحجرية مياها بتصييرها بالاحراق والسحق ملحا ونوشادرا ثم اذابتها وتصييرها مياها سائلة او بالقائها في المياه الحادة وتحليلها بها وادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية وكما يشاهد ان الاجزاء الارضية الندية المحترقة يصير ملحا وتذوب بالماء فيصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية فما كان منها بانقلاب عنصر الى عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له وكذا فهو مما لا يرتاب في امكانه ووقوعه بما عرفت واما انكارها بطريق الطفرة كانقلاب النار ماء او ارضا من دون ان ينقلب اولا الى العنصر المتوسط فانه ظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يتكون انواع من الحجارة من النار اذا طفئت وانه كثيرا ما يحدث من النار اجسام حديدية وحجرية عند انطفائها بما يقذفه السحاب الصاعق هذا وانت قد تحقق ان هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها بعضا استبان ان العناصر تستحيل في كيفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض ايضا يتسخن والنار ايضا تتبرد ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلا مجال لانكار استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون مسبوقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد لخلع الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فيتحقق الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة اظهر ووقوعها بالقياس الى وقوع الانقلاب

اكثر فلا يريبنك شيطان الوهم في كون النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام بالامر الالهي ولا تتبع من ضل فظن ان النار لا يبقى نارا بعد كونها بردا على انه يحتمل ان يكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين بالامر الالهي ولا تعجبن من انقلاب قوم غضب الله عليهم احجارا او قردة وخنازير وقد اكتشفت في زماننا هذا في نواحي الجبل الشمالي اشباح حجرية كانت دفينة تحت الثرى على اشكال اناسي من ذكور واناث وولدان وجوار وهياكل حيوانات صغار وكبار لا يرتاب من يشاهدها في انها كانت اناسي وحيوانات قد انقلبت الى احجار نعوذ من غضب الله برحمته وبعفوه من نقمته ونسئله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هذا وقد انكر جماعة من قدماء اليونانيين كانكساغورس وغيره الاستحالة والانقلاب جميعا وهم فرقتان فرقة وهم اصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة لا توجد على صرافتها بل مختلطة من الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغيرها وانما يسمى الغالب الظاهر منها فما يرى ماء ففيه اجزاء مائية بارزة تحس بها وببرودتها وفيه اجزاء هوائية ونارية كامنة لا تحس بها ولا بحرارتها ثم اذا لاقته النار والهواء برزت الاجزاء الكامنة الهوائية او النارية وغلبت الاجزاء المائية فاحس بها وبحرها فظن ان الماء صار هواء او ان البارد صار حارا وفرقة وهم اصحاب الخليط ظنت ان ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء بنفوذ اجزاء هوائية او نارية فيه من خارج يتسخن مثلا فهذان المذهبان يشتركان في ان الماء مثلا لم ينقلب هواء ولم يستحل حارا بل الهواء هواء يخالطه والحار نار تخالطه ويتفارقان في ان احدهما يرى ان النار والهواء كانا كامنين في الماء فبرزا والآخر ان النار والهواء نفذا فيه من خارج والذي دعاهم

الى ارتكاب احد هذين القولين ان الكون اما ان يكون عن لا شيء وهو صريح البطلان
او عن شيء فان كان ذلك الشيء هو هذا الكائن بعينه فلا كون وان كان غيره فيلزم
ان يصير شيء شيئا وهو باطل لان الشيء الاول ان كان باقيا فهو لم يصر شيئا وان انعدم
فقد صار لا شيئا محضا لا شيئا آخر وان الاستحالة في الكيفيات انما تمكن لو كانت اعراضا يمكن
زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر على ما يظنه بعضهم او اعراض لا يمكن ان يفارق
اى محالها فان الموضوع يطلق في عرفهم على محل العرض ١٢
موضوعاتها بل تبطل ذوات الموضوعات اذا فارقتها والجواب ان الكون عبارة عن
ان تخلع المادة صورة كانت فيها وتلبس صورة اخرى فمعنى صيرورة الهواء ماء ان
المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية ثم خلعتها وتلبست بالصورة المائية فالهواء لم يصر
لا شيئا محضا اذ انما زالت صورته وبقيت مادته فلا يلزم محذور وانه قد ثبت في العلم الاعلى
ان الكيفيات اعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها والشيخ قد ابطل المذهب الاول
بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان
يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في
الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرز الا عند
السحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت
عنها حال الاشتعال مع هذه النارية الباقية وكذا النارية الفاشية في الزجاج الذائب
فشا بالفتح پراگنده شدن ١٢
لو كان قبيل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية
الحارة انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض
فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فالقيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي بالخاصية

نقلنا هذا القول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه
المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية في الادوية انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة تابعية
للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء لانهم لا يقولون بالمزاج والقبل الضد
الثاني اولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من دون حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من
دون نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يحيل قوامه رقيقا متخلخلا
كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك
لان السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وكالمتخضخض وهو الجسم الرطب
كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا وثانيا بان الماءين المتشابهين اذا
سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك
وثالثا بان الاناء المصموم المفدّم على تقدير هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل
محال وليس كذلك ورابعا بان القمقم الصياحة اذا ملئت ماء وشدّ راسها شدا محكما
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة
ينفر عنه الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج
الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا فهذان الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليسا

مزجهما واحدا كما قيل لان الثاني منهما يدل على الكون في الاستحالة معا والاول لا يدل
الا على الاستحالة فقد وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل تنزل
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة **فصل في المزاج** ان البسائط اذا تصغرت
واجتمعت وتماست وتفاعلت بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة
كل منها كيفية الآخر يحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة متشابهة في
اجزاء المركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وههنا مباحث الاول ان تفاعل
العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ست لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها
اما فاعل او منفعل فذهب البعض الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة قالوا لان المادة
لا يمكن ان تكون فاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير والصورة لا يمكن
ان تكون منفعلة اذ ليس من شانها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة او الكيفية منفعلة
والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة
واحدة مائية والكيفية ليست منفعلة لان انفعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان
يكون معا او على التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صرافتهما
عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر
محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين
مقدما على انكسار الكيفية الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة
الاولى كاسرة غالبة وهو ايضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة
واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية

والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين فى الماء البارد بواسطة الحرارة
العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية الامر انها ليست فاعلة الا بواسطة الحرارة
العرضية الثانى ان انفعال مادة احد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا بتكيفها بكيفية من
جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التى للمادة المنفعلة فنقول
كل كيفية فى مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى فى مادة الكيفية الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة فى مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد
انعدامها مؤثرة فى مادة الاخرى وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وان
المنفعل هو المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه
عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة فى تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون المنكسر كاسرا ولا كون
المعدوم مؤثرا واورد عليه بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بحالتها
فى كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة
الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا يكون
الاخرى باقية حين اعداد الاولى لمادتها فى مادتها يكون اعداد الاخرى لمادة
الاولى باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا يكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى لمادتها
فى مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان معدتين واما ان يكون
اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى
لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة فكيف تكون معدة

لمادة الاولى بعد انعدامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى بعد
اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى
لمادتها فكيف يكون بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا محيص عن الاشكال و ذهب
البعض الى انه لا فعل و لا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها
متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة
بينها فائضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر واورد عليه بان تلك الاجزاء المتصغرة
التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في
الكل و ذهب البعض الى انه يجوز ان يكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة
من جهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة واورد عليه
اولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة
كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث
كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة ولو من جهتين
وذهب البعض الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية
لا نفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة
لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
فانه يكسر سورة حرارته فالانكساران معا ولا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين
فان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة

كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان الكيفيات باقية في الممتزج
بعد حصول المزاج ولا يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة
قد تكسر سورة ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشي ان يستحيل ذلك
الشي من كيفية اقوى الى كيفية اضعف بان تنعدم الكيفية القوية وتحدث كيفية
الضعيفة فالانكساران ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر وبعده وستبين ايضا في تلك
الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان
يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب
يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة في الماء ويحدث
فيه برودة اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك
البرودة الشديدة التي كانت قد انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
يقتضي وجودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك الا انها لما انعدمت
بعد وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول ح يلزم الدور
البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا
بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من
المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة هكذا
وقع القيل والقال ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية

للبسائط تقتضي كيفيات في اجسامها بذواتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليبوسة في النار بذاتها والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة في الماء بذاتها والطبيعة الارضية تقتضي البرودة واليبوسة في الارض بذاتها وكما ان تلك الطبائع تقتضي تلك الكيفيات بذواتها في اجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك الكيفيات في اجسام تجاور اجسامها وتماسها وتمازجها بوساطة كيفياتها الذاتية او بواسطة كيفياتها العرضية فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة في جسم يماس النار او يمازجها او يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية وطبيعة الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه او يمازجه او يجاوره بواسطة برودته الذاتية وطبيعته تقتضي حدوث حرارة فيما يماسه او يمازجه او يجاوره ان كان في الماء حرارة غريبة بواسطة حرارته العرضية ولا تقتضي طبيعة جسم حدوث كيفية في جسم آخر يماسه او يمازجه او يجاوره اذا لم يكن فيه كيفية مخالفة لذلك الجسم مثلا اذا كان في النار كيفية متوسطة وما زجها او جاورها جسم فيه مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار في الجسم المجاور كيفية اصلا وكذا اذا مازج ماء ماء باردا مثله لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة فتخالف كيفيتي الممتزجين او المتماسين شرط في تفاعلهما وتاثير طبيعة احدهما في الآخر وتاثر احدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيفيتان متضادتين كأن يكون في احدهما حرارة وفي الآخر برودة وفي احدهما يبوسة وفي الآخر رطوبة او متخالفتين نحواً آمن التخالف كأن يكون في احدهما حرارة او برودة شديدة وفي الآخر حرارة او برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد السخونة او الشديد البرد بالماء الفاتر او القليل البرد فاذا امتزج جسمان مختلفا

حاشیہ: الحرارة الغريزية ... لا يقتضيها الطبع بل كانت ... بواسطة امر خارج ۱۲ ... فانى الطف ... بعينها في كيفية واحدة ... بالشدة و الضعف ۱۲

الكيفية سواء كانت كيفيتاهما ذاتيتين او عرضيتين او كيفية احدهما ذاتية وكيفية الآخر
عرضية وسواء كانت كيفيتاهما متضادتين او متخالفتين نحوا من التخالف فعلت
طبيعة كل منهما بواسطة كيفيته في الآخر فعلا وكسرت باعداد كيفية العنصر المنكسرة بعد
الامتزاج كيفية الآخر وتكون كيفيتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما
حسبما كانتا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تانك الكيفيتان الصرفتان الغير
المنكسرتين اللتين لفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما فيستعد كل من الجسمين بعد
امتزاجهما لان تخلع كيفيته الصرفة وتكتسب كيفية مناسبة للكيفية التي كانت في ممازجه
واعدت طبيعة ذلك الممازج للتأثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من كيفيته
الصرفة الى الكيفية المتوسطة فتزول عنهما كيفيتاهما الصرفتان وتحصل فيهما كيفية مناسبة
للكيفية المعدة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية الى ان يتشابه الكيفية فيهما
فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالمنفعل هو كل من البسائط التي تصغر وتمزج
والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيفيته وتحدث فيه كيفية مناسبة لكيفيتها
باعداد كيفيتها التي لا تنعدم حال الامتزاج وانما تنعدم بعده وكيفية كل منها
قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها معدة فلا يجب بقاؤها بعد تحرك
كل من تلك البسائط واستحالته في الكيفية ولا حين حصول الكيفية المتوسطة
فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط الممتزجة معا لانه بعد امتزاجها تتحرك
كل من تلك البسائط واستحالت في الكيفية وفي آن الامتزاج لا انكسار
لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم ان يكون المعدوم مؤثرا لان الكيفية التي
انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج ليست مؤثرة بل معدة فلا يرد الاشكال

بل المؤثر طبيعة البسائط ١٢

على المذهب الثاني أو يقال ان فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع
العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة
فيستعد الممتزج المركب من تلك العناصر لان تفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية
متوسطة متشابهة ولا يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها
تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل و
ذلك لان تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد حين بدو امتزاجها مسلم لكن
الكيفية المتوسطة تفيض عليها في بدو امتزاجها بل بعد الامتزاج تتدرج تلك
الاجزاء في الكيفيات وتتحرك في الاستعدادات فلا تزال تتدرج في الاستعدادات
حتى يتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية المتوسطة
فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد تفاوت
ويعتبر بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية لا تفيض على اجزاء
الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر امتزاجها مدة وتدرجت في الاستعدادات
زمانا وكمل استعدادها فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل أو يقال بناء
على اصول الاشاعرة ان العادة الالهية جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة
الممتزجة اذا استدام امتزاجها زمانا كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل
بينها وكسر وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن لا يناسب
ما اختلقه الفلاسفة من الاصول ويقال ان الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف لكن كلا منها واحدة
بحسب الماهية العامة فالجزء الناري اذا امتزج بالجزء المائي مثلا فالجزء الناري وان خلع

مرتبة من الحرارة بعد الامتزاج لكن لا تخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا
ما لم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائي وان خلع مرتبة من
البرودة بعد الامتزاج لكن لا تخلع البرودة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا ما لم تفض
الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة
من الحرارة بسبب برودة الجزء المائي الممتزج به ايابا الى المرتبة الضعيفة من الحرارة
شيئا فشيئا والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب حرارة
الجزء الناري الممتزج به ايابا الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئا فشيئا فالحرارة كاسرة
ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معا فمعنى انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة
وانحطاط الحرارة عنها انما هو لامتزاج الجزء الناري بما فيه برودة فانحطاط الحرارة
عنها انما هو بالبرودة وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لامتزاجها بما فيه
حرارة فانحطاطها عنها انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط بها
ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولا يلزم الدور ولا ضير في كون كيفية واحدة بالعدم غالبة ومغلوبة كما صرح
من ان كيفية كل واحد من العناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة في آن
الامتزاج وكل من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج
معدة لان يتحرك كل من الاجسام الممازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية
الصرفة الى ما هو اضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى
انكسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدوث كيفيات اضعف منها وفيه ان انكسار
كيفية جسم انما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة شديدة من جنس تلك الكيفية الى مرتبة
ضعيفة منه والحركة لا تقع في آن فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها

ثم اذا تحرك تلك البسائط بعد امتزاجها في الكيفيات ففي كل آن يفرض في
زمان حركتها يكون في كل منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في
ذلك الآن فتنكسر كيفية كل منها اي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في
ذلك الآن الى مرتبة اضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب
الكيفيات التي تكون في تلك البسائط في الآنات المفروضة في زمان حركتها
معدة للمرتبة التي تكون بعده ولا تجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة
المتشابهة في الكل فاذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر
والانكسار لان الفعل والانفعال من الاجسام انما يتصور اذا اختلفت كيفياتها
على ما مر فان اراد صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا باس عليه
وان اراد ان الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد احال فان
انكسار الكيفية انعدامها فكيف يكون كيفية واحدة شخصية موجودة ومعدومة معاً في
حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها
لا نفسها فاني لم احصله بعد لانه ان اراد بسورة الكيفية التي تحكم بانكسارها مرتبة خاصة
معينة من شدة الكيفية ونفس الكيفية مطلقها في ضمن مرتبة من مراتبها كما يدل عليه
كلامه حيث نفي وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البرد
فلا شك في ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تنكسر حرارة الماء الفاتر
ايضاً ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل فليتبين ان اي شيء انكسر هناك نفس الحرارة
ام سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى
الذي ذكره وان قال انه قد انكسر هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر

٥١ قوله صاحب المذهب الرابع القائل ان الكيفية الواحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ١٢

٥٢ قوله فلا باس عليه لان الكيفية الواحدة بالعموم تكون غالبة ومغلوبة باختلاف الاحوال والاعتبار ١٢

٥٣ قوله احال اي اتى بالمحال

[illegible]

سورة الحرارة لا نفسها وايضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك
فی انه تزول بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة ويزداد به حرارة الماء الفاتر مما
كان قبل فالفاعل فی زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته السابقة اما ان يكون سورة
حرارة الماء الشديد الحر فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة الكيفية لا نفس الكيفية على خلاف
ما زعم او يكون هو نفس كيفية الحرارة وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة اعنی ماهيتها
موجودة فی الماء الفاتر ايضا والفعل والانفعال بين الشیء ونفسه غير معقول وقد سبق انه
لابد فی الفعل والانفعال من التخالف وان اراد بسورة الكيفية اية مرتبة كانت من مراتبها
سواء كانت شديدة او ضعيفة ای مرتبة من مراتب الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتوسطة
المتشابهة وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة المتحققة فی جميع المراتب فيكون فی الماء الفاتر
ايضا سورة الحرارة وفی الماء القليل البرد ايضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر فی
صورة مزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الكيفية وفی
صورة مزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء القليل البرد
لا نفس الكيفيتين كما زعمه فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين على ان الكاسر
الفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على انه لا ارتياب فی ان الجسم الشديد السخونة كالنار
اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة سخونته وانكسارها دون انكسارها اذا
امتزج بالماء القليل البرد مع ان الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت
فی نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم ان لا يكون بين
الانكسارين تفاوت مع انه خلاف البديهة فتبين ان التفاوت بين الانكسارين انما هو
لان الكاسر فی الصورتين متفاوت فلا محيد عن القول بكون سورة الكيفية كاسرة اذ

ان كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس مهيتها المطلقة المتحققة
في جميع مراتب الشدة والضعف وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت او
ضعيفة فلا يخفى ان كونها كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها انما يكون بتحققها في ضمن
مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها على هذا الشق
فيكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وان كان مراده بنفس الكيفية
التي حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة منها وبسورة الكيفية التي حكم بانها المنكسرة
المنفعلة المرتبة الشديدة منها فلا يخفى ان الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا ففي كل آن
من زمان الكسر وكل جزء من ذلك الزمان يكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس
الى الكيفية التي كانت قبلها وكاسرة فاعلة لزوالها اعني انكسارها على زعم هذا
القائل وهكذا الى ان يحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فيكون الكيفية المزاجية
كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التي قبلها اذ ليس هناك كيفية اخرى يستند اليها كسر
الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيلزم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة
على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على
زوال ما قبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل لكلامه معنى لست احصله فتحقق ان
العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل
تام وفعلت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفيتها المضادة لكيفية الآخر فحصلت كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلا
كيفية مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء منها
بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس

ويستبين بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس التام بينها
في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انما يكون بتجاورها
فكلما كان التجاور اتم كان التفاعل ابلغ والتماس غاية التجاور فكلما كان التماس بينها
اتم كان التفاعل بينها ابلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصغرت جدا اذ التماس
بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح
فكلما كانت السطوح اكثر كان التفاعل المعلل بتلاقيها اكثر ومتى كانت اقل كان اقل وكثرة
السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة اجزاء العناصر انما تكون بتصغرها فكلما كان تصغرها اكثر
كان التفاعل بينها ابلغ وهذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انما يكون بتجاورها فلما
ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطا في هذا التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة اخرى
وضعية او لا يعتبر فيه شيء من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل
والا كان الماء يتسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضروري البطلان
فتعين الاول وهو ان يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية يقتضي نوعا من المحاذاة
والقرب فح اما ان يسخن المتوسط بينهما او لا يسخن وعلى الثاني لا يسخن المنفعل الابعد ايضا
بالطريق الاولى وعلى الاول يكون المتسخن المتوسط القريب موثرا في المنفعل البعيد بالمجاورة
وهو المطلوب ح اعترض عليه الامام بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة
منها فانها لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وتضيء الارض ح لا تضيء الاجسام
المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة وكذلك المرئي يوثر في العين ولا يوثر فيما بينهما
فان قيل ان المتوقف على التماس هو التفاعل من الجانبين ح لا تفاعل في الصور المذكورة
فلا نقض بها قلنا لما جاز تاثير احد جسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز تاثير الآخر فيه ايضا

من غير ملاقاة وحجتكم ان صحت كانت مانعة من تاثير احدهما في الآخر ايضا ثم قال والحق
في هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو في اجزاء الممتزج وهي لا محالة يكون متلاقية ونحن
لا نمنع ان ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاة هذا كلامه والحاصل ان المزاج انما يحصل بالتماس
التام المستلزم للتفاعل البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا يحصل الكيفية
المتوسطة المزاجية ولو امكن التاثير والتاثر بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها ايضا لو بقيت
كيفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل يحس بكيفية كانها واحدة لاجل
المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج ولعلك قد دريت بما تلونا
عليك من التفصيل ان الفاعل في هذا التفاعل الماخوذ في تعريف المزاج هي
صور البسائط وكيفياتها معدات وان اسند التفاعل الى الكيفيات لكونها
معدات لم يبعد فما قال الشيخ في كليات القانون من ان المزاج كيفية
تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس
كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها
كيفية متشابهة في جميعها ليس عليه باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله
عناصر متصغرة الاجزاء لا الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بواسطة
القوى اعني الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصغرة
الاجزاء المتماسة غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض حدث
عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وانما اسند التفاعل في صدر كلامه الى الكيفيات
المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية ومعدات لها والله اعلم بمراد عباده وقد
افضى بنا الكلام الى الاسهاب لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب

والله الموفق للصواب المبحث الثاني المركبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي
من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات
تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل منضيدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث
انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون المركبات
متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء
ارضية ومائية فذلك يدل على ان الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه
ففرقتها الحرارة التي من شانها تفريق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائية فيها فلانها
لو لم يكن فيها اجزاء هوائية كانت المركبات في غاية الاندماج والرصانة ولكانت احجام
الاجزاء الارضية والمائية التي تحللت اليها المركبات مساوية لاحجام المركبات و
اما وجود الاجزاء النارية فيها فلان اجتماع الاجزاء الارضية والمائية والهوائية
في المركبات يحتاج الى جامع منضج وطابخ موجب لحصول مزاج يستتبع صورة
نوعية مانعة من التفرق وذلك الجامع هي الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه
اقناعي لا يفيد اليقين اما اولا فلان شان الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
لا جمع المختلفات التي هي الماء والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة ونشفت
الرطوبات بقيت المختلفات مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك والحق ان المزاج
لا يكون الا بحرارة منضجة او طابخة وكون شان الحرارة تفريق المختلفات وجمع
المتماثلات انما هو اذا كانت الحرارة غالبة على سائر الكيفيات ولكنها حينئذ لا يكون منضجة و
طابخة واما ثانيا فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر في الجزء الارضي والمائي
اذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير والتأثر فلا بد لهما من جامع آخر

غیر الحرارة النارية حتى يفيد بها النار طبخا ونضجا ويحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبخ النار ونضجها السابق للاجزاء فلا يحتاج الى الجزء الناري والحق ان الجامع بين الجزء الارضي والمائي غير الحرارة النارية بدون النضج والطبخ لا يكفي لحصول الكيفية المزاجية فلا يحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة النارية واما ثالثا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمساك عندهم فلا يحتاج الى جامع آخر والحق ما مر من ان مطلق الجامع لا يكفي لحصول المزاج بل لابد فيه من طبخ ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء الناري والحق ان هذا مكابرة واما خامسا فلان كون تخلخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها ممنوع لجواز ان يكون تخلخلها من قبيل الانتفاش كما في القطن وهذا ايضا مكابرة وانتفاش القطن ايضا من جهة الهواء المتداخل فيه واما سادسا فلان تحليل المركب الى الجزء الارضي والمائي لا يفيد الجزم بتركبه منهما لجواز حدوثهما عند التحليل وهذا ايضا مكابرة اذ التحليل انما يكون الى ما منه التركيب الثاني انا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولابد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة لئلا يفسد لانا اذا القينا البذر في الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء او حر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت فيعلم ان النبات مركب من العناصر الاربعة ولما كان تكون الانسان من الدم والدم يتكون من الغذاء والغذاء اما حيوان او نبات وتكون الحيوان وازدياد حجمه وبقاؤه اما بالنبات كما في بعض الحيوانات او بحيوان آخر حاله كذلك

ه قوله غير الحرارة النارية لان الحرارة النارية ... ه قوله لا يكفي لحصول الكيفية ... ه قوله بدون ... ه قوله فيعلم ان النبات ...

كما في الجوارح فالكل آئل الى حصولها من العناصر الاربعة وهذا ايضا اقناعي اما اولا
فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ما ذكره استدل
بطريق الدوران وهو لا يفيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر والذين شككوا
في تركب المواليد الثلثة من العناصر الاربعة قالوا اولا ان النار غير موجودة في
المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان
استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها و
استعداده لقبول صورة ما يخالطها اقوى لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب ولا نقض
بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية اقوى وقالوا ثانيا ان النار اذا
اختلطت بما يغمرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلا تبقى نارا والجواب ان
حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وامتزاج الاجزاء المائية والارضية يزيل
كيفيتها لا صورتها **المبحث الثالث** اختلفوا في ان صور البسائط هل هي
باقية في المركبات وانما استحالت كيفياتها ام لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس صورة
تركيبية متوسطة الكيفية مباينة لصور البسائط فذهب عامة المشائية الى الاول والآخرون
الى الثاني واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على
البسائط الممتزجة وان كانت مباينة لصورة كل من البسائط لكنها امر متوسط بين صورها
ومنهم من قال انها صورة اخرى من النوعيات وليست امرا متوسطا بينها واستدل
الشيخ على بطلان المذهب الثاني بانه لا امتزاج بل هو كون وفساد ولان المزاج
انما يكون بعد بقاء الممتزجات باعيانها وبعضهم يلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر

اذا امتزجت وتفاعلت واستحالت في كيفياتها فسدت فتكون صورة تركيبية في
المادة متوسطة الكيفية بين كيفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك
وقد يستدل على بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميز الى جسم
مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فتحقق ان في اجزاء اللحم جزء له صورة مائية وجزء
له صورة ارضية ولم تخلع بسائطه صورها ولعلهم يقولون انه في القرع والانبيق ينقلب
اجزاؤه فتفسد الصورة التركيبية ويتكون الصور العنصرية فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض
اجزائه والتكلس في بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات
الاجزاء يدل على اختلافها بالماهية فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وهو انما يتصور بتباين صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد يختلف اجزاؤه في استعداد
الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب الى عنصر وبعضها تستعد للانقلاب الى
عنصر آخر فعلم ان اختلاف استعدادات الاجزاء لا يدل على اختلافها بالماهية ولعل
الانصاف يقتضي بان العناصر الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة
نوعية واحدة بعد خلعها الصور العنصرية فكون بعض اجزائه عند التحليل مائيا قاطرا و
بعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان اجزاء المركب مختلفة بالماهية
فصورها باقية كما هو مذهب المشائية ومما يستدل به على بطلان بقاء صور البسائط في
المركب من ان صورها لو كانت باقية عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صورا
زائدة على صور البسائط كالصور اللحمية مثلا لجاز ان يحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية
في كل واحد منها حين انفراده ففي غاية السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد

علی المشائیة القائلین ببقاء صور البسائط فی المرکبات اعضال[1] عویص لیس لهم عنه مناص ومحیص[2] وهو انه لو کانت صور البسائط باقیة فی المرکبات کانت مادتها متقومة متحصلة بصورها فی حال الترکیب ولا یکون محتاجة فی تقومها الی صور المرکبات کالصورة الیاقوتیة والذهبیة فیکون صور المرکبات اعراضا لانها علی هذا التقدیر یکون حالة فی محل مستغن عنها والحال فیما یستغنی عنه عرض عندهم مع انهم قد اجمعوا علی ان الصور الترکیبیة جواهر وما یجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان کانت متقومة متحصلة بصورها لکن الصور الترکیبیة لیست حالة فیها بل هی حالة فی المجموع الممتزج من البسائط وهذا المجموع المرکب لیس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصور الترکیبیة محتاج فی تقومه الیها فهی حالة فی محل محتاج الیها فیکون جواهر لا اعراضا فی غایة السخافة لان مجموع العناصر متضمن لامرین الاول البسائط والثانی وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها غیر محتاجة فی تقومها الی الصور الترکیبیة فانما یحتاج الیها اتصافها بوصف الاجتماع وهو امر عرضی والحال الذی یحتاج الیه المحل فی امر عرضی ولا یحتاج الیه فی وجوده یکون عرضا کالصورة جوهریة فیکون الصور الترکیبیة اعراضا لا جواهر واما ما یقال من ان الحال الذی یحتاج الیه المحل فی وجوده بالفعل او فی تحصله نوعا وحقیقة حقیقیة یکون صورة لا عرضا والصور الترکیبیة کالصورة الیاقوتیة وان کانت لا یحتاج الیها العناصر فی وجودها بالفعل لکنها تحتاج الیها فی تحصلها نوعا وحقیقة حقیقیة ای یاقوتا مثلا فیکون الصور الترکیبیة المحصلة للعناصر انواعا وحقائق جواهر لا اعراضا ففی غایة السخافة فان العرض لم یشترط فی حده ان لا یکون جزء الشیء بل معناه هو الحال فی المحل المستغنی عنه فی الوجود بالفعل وهذا المعنی متحقق فی الصور الترکیبیة فکیف لا یکون اعراضا علی انا قد ابطلنا هذا القول بوجوه عدیدة فی

[1] اعضال: سخت شدن کار ۱۲
[2] محیص: جای گریختن

---

دشوار گردیدن کار و المراد ها هنا اعتراض ذی ... ۱۲
العضل: عویص: سخت و دشوار ...
... شدن از راه ... بیگانه شدن ...
... ها ... متقومة ...
... صور المرکبات ...
لان صور البسائط ... مادة البسائط ...
متحصلة بصورها البسائط والحال المستغنی عنه المحل عرض ...
... لازم معنی ... فی وجوده احتراز عن الصورة لا یحتاج الیه فانها جوهر مع انه لا یحتاج الیه فی الهیولی لان الهیولی محتاجة الیها فی وجودها و تحصلها ۱۲

كتابنا الموسوم بالجنس العالي في شرح الجوهر الغالي المبحث الرابع المزاج اما ان يكون مقادير كيفيات بسائطه فيه متساوية متقاومة ويكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطا حقيقيا متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي او لا يكون كذلك بل يكون مائلا عن حاق الوسط الى احد الطرفين وهو غير المعتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي قد اختلف في استحالته وامكانه فقال الشيخ انه لا يجوز وجوده فضلا عن ان يكون مزاج انسان او عضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعية الى الافتراق والحصول في احيازها وليس واحد منها غالبا حتى يقهر الباقي في حيزه فتفترق بالضرورة لوجود المقتضي وعدم المانع والممتزج من العناصر يجب ان يجتمع اجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة في الكيف وهي تدريجية لا تقع الا في مدة واعترض عليه بوجهين الاول انه يجوز ان يجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى الفوق اعني النار والهواء في جهة السفل والثقيلان المائلان الى التحت في جهة العلو لاسباب خارجية فيقسر الثقيل الخفيف وبالعكس فيتمانعان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبيعية اذ شيء من المتعادلين لا يقوى على دفع الآخر فيجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج ولعل الفطرة السليمة العادلة تقتضي بانه في الصورة المذكورة التي تقتضي ان يكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع الاجزاء الخفيفة سافلة لا يتأتى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء فلا يحصل الفعل والانفعال اللذان يؤديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة بين جميع الاجزاء الخفيفة يحدث المزاج الا ان هذا لا يحسم المناظر الثاني ان القاسر الجامع لا ينحصر في العنصر فمن الجائز ان يكون هناك قاسر خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل

الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بانه لو وجد لكان له حيز طبعي لما تحقق في سماع الطبعي ولا يجوز ان يكون حيزه حيز احد بسائطه لامتناع الترجيح بلا مرجح ولا حيز في الواقع سوى احياز البسائط والالزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل في غاية الوهن لان المعتدل الحقيقي يتعادل فيه الخفة والثقل فيكون متحيزا بين حيزي الخفيفين وبين حيز الثقيلين كما اشرنا اليه في فصل الحيز او يكون حيزه حيث اتفق وجوده كما هو المشهور او يجوز ان يكون له حيز آخر سوى احياز البسائط يشغله بسيط بالتخلخل لضرورة امتناع الخلاء وقد يورد على الوجهين جميعا بانهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن الجائز ان لو جد مركب يتساوى كيفيات بسائطه ويتفاوت ميولها الى احيازها بسبب ان يتفاوت بعدها عن احيازها الطبعية فان الميل الطبعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده قال الامام ينبغي ان يكون الحق في هذه المسئلة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع غلبة بعض بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية اقسام لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فاما في الحرارة فقط او في البرودة فقط او في الرطوبة فقط او في اليبوسة فقط فهذه اربعة او في كيفية مركبة فاما في الحرارة والرطوبة او في الحرارة واليبوسة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اخرى فالكل ثمانية ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم وهو المركب الذي يكون فيه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي يكون اليق بحاله وانسب بافعاله وان كان ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الاليق به والانسب له ان يكون حارا ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الانسب به ان يكون

باردا لیکون حیاناً فراد الثانی غیر المعتدل الطبی وهو الا یکون کذلک و بیان ذلک
ان لکل نوع من المرکبات مزاجا ذا عرض له طرفا افراط و تفریط مثلا مزاج الانسان
یحتمل زیادة الحرارة الی حد لا یتجاوزه حتی لو جاوز مزاج ذلک الحد لم یکن المزاج المجاوز
عن ذلک الحد من الحرارة مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر کالاسد مثلا فان جاوز مزاج
الانسان ذلک الحد هلک و کذا یحتمل زیادة البرودة الی حد لا یتجاوزه بل لو جاوز مزاج
ذلک الحد من البرودة لم یکن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر کالارنب مثلا فان
جاوز مزاج الانسان ذلک الحد هلک فالمعتدل الطبی هو ما یتوفر علیه من کمیات العناصر
و کیفیاتها القسط الذی ینبغی له و یلیق به علی اعدل قسمة و نسبة مثلا یفرض مزاج ینبغی له
و یلیق به ان یکون نسبة حرارته الی برودته بالضعف و نسبة رطوبته الی یبوسته ایضا
بالضعف و یکون عرض حرارته ما بین عشرة اجزاء الی عشرین و عرض برودته من خمسة
الی عشرة و کذا عرض رطوبته من عشرة الی عشرین و عرض یبوسته من خمسة الی عشرة
فمتی کانت هذه النسبة محفوظة فی مزاج شخص من اشخاص هذا النوع و لم یخرج من حدی
عرضه کان ذلک المزاج معتدلا سواء کان حرارته و رطوبته اثنی عشر و برودته
و یبوسته ستا او کان حرارته و رطوبته ستة عشر و برودته و رطوبته ثمانیا
ثمانیا و غیر ذلک مما یکون النسبة فیه محفوظة و لا یخرج من حدی عرضه و متی لم یکن النسبة
محفوظة کان المزاج غیر معتدل فغیر المعتدل بهذا المعنی ایضا علی ثمانیة اقسام احدها
ان یکون احر مما ینبغی فقط و ثانیها ان یکون ابرد منه فقط و ثالثها ان یکون ارطب مما ینبغی
فقط و رابعها ان یکون ایبس منه فقط و خامسها ان یکون احر و ارطب منه و سادسها ان یکون
احر و ایبس منه و سابعها ان یکون ابرد و ارطب منه و ثامنها ان یکون ابرد و ایبس

المبحث الخامس قال المعلم الثاني في عيون المسائل حكمة الباري في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة وهكذا قال الشيخ في الاشارات انظر الى حكمة الصانع بدء فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتى وجعل كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل قربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره النفس الناطقة وبالجملة فاعدل الامزجة عندهم مزاج الانسان قالوا اذا امتزجت العناصر واستقرت على كيفية وحدة متشابهة استحقت ان تفيض عليها من المبدأ الفياض الذي اعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها وتقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت الى الافتراق سريعاً بمقتضى طبايعها لكنها تختلف في ذلك الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات امزجتها فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالاً ونقصاناً فابعدها عن الاعتدال البعد باعن الكمال وهو المركب المعدني فانما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية ان تفيض عليه صورة ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون ان تكون صالحة للنشو والنماء والتوليد والاغتذاء وما هو اقرب منه الى الاعتدال وهو النبات يستحق ان يفيض عليه نفس يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وما هو اقرب منه الى الاعتدال اشبه بالمبدأ الفعال واحق بان تفيض عليه ما يكون مبدأ لآثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالادراك والشعور ولما كانت النفس الناطقة اشرف الصور والنفوس

العنصرية ينبغي ان يكون المزاج القابل لها اشرف الامزجة واقربها الى التوسط الحقيقي
فمزاج الانسان ينبغي ان يكون اعدل الامزجة واختلفوا في اعدل اصنافه فقال الشيخ
اعدل الاصناف سكان خط الاستواء وقال الامام سكان الاقليم الرابع وتصوير
ذلك انهم قسموا الربع المسكون من الارض سبعة اقسام متساوية العرض سموا كل
قسم منها اقليما فالاقليم الاول ما يلي خط الاستواء وطوله عشر آلاف ومائتان وثلثين
ميلا وهو اطول الاقاليم ياخذ من شرق ارض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند و
الطرف الجنوبي من ارض الحجاز واكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر المحيط الغربي والثاني
ياخذ من ارض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار ملكها دهلي ومعظم بلاد السند ويتصل
الى عمان ويمر بالطائف والحرمين المحترمين الشريفين ادام الله سبحانه تشريفهما وتعظيمهما
ويقطع القلزم والنيل وارض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث ياخذ من شرقي ارض
الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة السند وملتان من ارض السند وزابل وسجستان و
كرمان وفارس واصفهان واهواز وواسط وبصرة وكوفه وبغداد وحمص وبيت المقدس
ودمياط واسكندرية ثم بلاد افريقيه ويصل الى البحر المحيط والرابع ياخذ
من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وختا وجبال كشمير وكابل وغور و
اكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم واكثر بلاد عراق العجم
وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطيه وحلب وانطاكيه وبارض المغرب
الى ان ينتهي الى المحيط والخامس ياخذ من اقصى بلاد الترك ويمر بفرغانة
وسمرقند وبخارا وخوارزم وديار الارمنية وساحل بحر الشام وبعض بلاد
الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس ياخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان

بعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي ساحل
المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات اتراك المشرق وشمال
بلاد ياجوج وماجوج وجبال ياوي اليها الاتراك كالوحوش ويقطع بحر
الشام وينتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولى يقال ان اهلها يسكنون الحمامات
لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقليم الاول فابتداؤه
من جنوب شرق ارض الصين ويمر بجنوب جزيرة سرانديب ثم شمال
جزائر الفسنج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي منها منابع نيل مصر
ثم جنوب سودان المغرب الى ان ينتهي الى المحيط الغربي والشيخ يقول
ان امزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء اعدل لتشابه احوالهم
في الفصول وتعادل لياليهم ونهارهم فكأنهم في ربيع دائم والامام
يقول ان الاقليم الرابع اعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب
للاحتراق والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة سكانه اعدل ولهذا
تراهم احسن الوانا واجود اذهانا واطول قدودا واصح ابدانا واكرم
اخلاقا وعادة واكثر نسلا واولادا وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول
فيه بالكتب الطبية اخلق بها اعلم ان المركبات من العناصر منها
ما لا مزاج لها وهي كائنات الجو ومنها ما لها مزاج فمنها ما لا نفس له
وهي المعدنيات ومنها ما له نفس نباتية فقط وهي النباتات ومنها
ما له نفس حساسة وهي الحيوانات ومنها ما له النفس الناطقة وهو الانسان
فلنعقد لبحث عن كل منها فصلا

## فصل في كائنات الجو

اعلم ان المركبات

التي لا مزاج لها ولا لها صورة تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من
البخار والدخان وهما يحدثان من الحرارة سواء كانت حرارة النار
او حرارة الشمس فان الحرارة اذا اثرت في البلة صعدت منها اجزاء
هوائية ومائية وهي البخار واجزاء نارية وارضية وهي الدخان و
البخار لطيف صعوده ثقيل والدخان كثيف صعوده خفيف ويتصعدان في
الاكثر مختلطين وقلما يتصعد احدهما ساذجا لكن البخار لا يرتقي الا الى الطبقة الزمهريرية
من طبقات الهواء والدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار
فان كان في الجو حرارة حللت الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فان
يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضربه البرد فتكاثف فينعقد سحابا فان
لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان
البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها سحابا
تقاطر ما نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزل
بردا فان نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة
في الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير و
لا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا يجمد البخار
قبل الاجتماع والانعقاد حبا فينزل ثلجا وان كان ضعيفا لم يجمد فينزل مطرا ولا
في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب اجزائها المائية لغلبة الحرارة
هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يتكاثف
البخار فيهما تكاثفا ما ويكتنفه الهواء الحار فيهرب البرودة دفعة الى باطنه فينعقد بردا

برد او ينزل وربما يكون البخار متحللاً بالحرارة فيشتد استعداده للجمود كما ان الماء

الحار اسرع جموداً من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا ارادوا جمود الماء

سخنوه فاذا ضرب البخار المتحلل بالحرارة برد الجمد بعد ان صار سحاباً كبيراً فينزل برداً

واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيراً ولم ينعقد سحاباً فهو الضباب

وربما ينعقد سحاباً ماطراً لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى عن الشيخ انه كان

على بعض الجبال المحيطة بقرية فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعداً يسيراً وانعقد

سحاباً ماطراً وكان الشيخ فوق الغمام في الشمس واهل القرية يمطرون وقد سمعنا مثله

ايضاً من كثير من الذين يقيمون على الجبل الشامخ من ارضنا وان كان قليلاً فاذا

ضربه برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة في اجزاء صغار لا تحس بها

الا عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل كالثلج

وان لم ينجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج فهذه تكون من البخار

في الاكثر وربما تكثف الهواء لشدة البرد فيستحيل الى هذه الاشياء

قال الامام تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل

من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطاً بالبخار ووصل الى الطبقة

الزمهريرية تكاثف البخار وانعقد سحاباً واحتبس الدخان في جوفه فذلك الدخان

ان بقي حاراً قصد العلو لاجل الاجزاء النارية الصاعدة بالطبع ومزق السحاب

تمزيقاً عنيفاً وان صار بارداً تكاثف وتثاقل وقصد السفل ومزق السحاب

تمزيقاً عنيفاً فيحدث من تمزيقه السحاب ومصاكته اياه صوت هو الرعد ثم

ان ذلك الدخان يشتعل لسخونته بالحركة والمصاكة لانه شئ لطيف

فيه نارية وارضية قد عمل فيها الحركة والحرارة عملاً قرب مزاجه من الدهنية فتشتعل
بادنى سبب مشتعل فكيف لا تشتعل بالتسخين القوي الحادث من الحركة الشديدة والمصاكّة
العنيفة فان كان لطيفاً انطفى سريعاً وهو البرق وان كان كثيفاً لا انطفى حتى يصل
الى الارض وهو الصاعقة وهي قد تكون كثيفة شديدة تضعضع اركان الابنية
المشيدة الراسية وتدك قلل الجبال الشاهقة الغاسية وتحرق الاحجار الصلبة
وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخلخل ولا تحرقه وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا
تصعد الدخان ووصل الى كرة النار تشتعل كما تراه فيما اذا اطفئت سراجاً و
وضعته تحت سراج مشتعل تصل دخان السراج المطفى بالمشتعل فتشتعل ذلك
الدخان وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفى فتشتعل ذلك السراج فما كان منه
لطيفاً صار مشتعلاً ونفذ فيه النار بسرعة فيرى كانه كوكب انقض ويؤذن به وهو
الشهاب وما كان منه كثيفاً لم تشتعل بل تحترق ومكث محترقاً على صورة ذوذ
اذ ذنبت او حية او حيوان له قرون وربما يبقى اشهراً وهي الكواكب ذوات الاذناب
وذوات الذوائب وذوات القرون والنيازك والاعمدة وما كان منه غليظاً
فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فيرى كالحمرة وما كان منه اغلظ يرى
اسود كالفحمة عند تعلق النار به او يرى كانه ثقبة ومنفذ خال واذا كان الدخان
المشتعل بالنار متصلاً بالارض غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الى الارض فيرى
كان تنيناً مشتعلاً ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض
احرقت تلك المادة وما يقاربها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث في الجو من البخار
الهالة وقوس قزح اما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية

صغيرة صقيلة كانها مرايا متراصّة محيط بغيم رقيق لطيف غير ساتر لما وراءه
واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الرائي فيرى النير نفسه في ذلك الغيم
ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشية صورة فيرى دائرة تامة او ناقصة
منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سبب الهالة ان السحاب
الرقيق الواقع في مقابلة النير تقع عليه ضوء النير وينعكس منه الى النير لصقالته
فيستضئ الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى النير وضوءه جميعا كانه
دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر الى نار صغيرة توقد من بعيد
فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوءها وعدم تميز الحس بين الضوء
الاصلي والعارضي وقد يتفق ان يحدث هالتان او اكثر حول النير اذا وجدت
سحابتان او اكثر على الصفة المذكورة ويرى الهالة التحتانية اعظم لانها اقرب
الى الناظر وحدوث الهالة حول القمر اكثر وحدوثها حول الشمس وهي التي
تسمى بالطفاوة اندر لانها تحلل السحب الرقيقة وحدوث الهالة تدل على حدوث
المطر لانها تدل على رطوبة الهواء واما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق
الافق فانه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية
رشية على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب
غليظ كدر وكانت الشمس قريبة من الافق الآخر فاذا ادبر الانسان
على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة الناظر
فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صقيلة فادت ضوء الشمس
دون شكلها لكونها صغيرة فيرى قوس قزح وتختلف الوانها بحسب اختلاف

ضوء الشمس والوان السحاب البسط في ذلك يستدعي اطنابا لا يليق بهذا المختصر
ومما يحدث من الدخان في الجو الريح فانه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند
وصولها الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء من نزولها
فيحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتتصل الى كرة النار فيحترق ويرجع رمادها مصادما
كرة النار المتحركة بحركة الافلاك فيتموج الهواء ويحدث الريح الحارة وقد يمزق
الادخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك ويحدث الريح وقد يتفق ان يتخلخل
جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع ما يجاوره ويدفع ذلك المجاور ما يجاوره وهكذا
الى ان يضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر
مقداره فيتحرك ما يجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك
الهواء بما يجاوره ويحدث الريح وقد يتسخن الريح لمرورها على ارض حارة او
لاحتراقها في نفسها بالاشعة او لاختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة جدا فتحرق
الابدان وهي المسماة بالسموم ومن الرياح ما يسمى بالزوبعة والاعصار وهي ريح
تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها
انه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى اسفل فعارضها في طريقها قطعة
من السحاب تصادفها تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق
فيقع جزء من تلك الريح بين دفع ما فوقه اياه الى اسفل وبين دفع السحابة
التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعين ان يستدير وينضغط الاجزاء الارضية
بينهما فيرتفع ملتوية على انفسها واما الصاعدة فسببها تلاقي ريحين مختلفتين
مختلفي الجهة وربما تبلغ قوة الاعصار الى ان يقلع الاشجار العظيمة من اصولها

وتذهب بالأثقال والمحمول ثم الريح والمطر قد لا يجتمعان فإن الريح في الأكثر
يلطف مادة السحاب بحرارتها ويفرقها بحركتها فلا يمطر والمطر يبلّ الأدخنة
ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود فلذا يكون السنة
التي تكثر فيها الأمطار يقل فيها الرياح وبالعكس ومما يحدث في الجو على وجه الأرض
في بعض البقاع من البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع وذلك إذا كان فيها
طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي الأبخرة على تلك الطبيعة وتختلط بهوائها
الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الأدهان القابلة
للاشتعال فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى على وجه الأرض
وفي الهواء شعل مضيئة ومما يحدث في الأرض من البخار انفجار العيون وذلك
أن الأرض قد تتخلخل بمجاورة الماء فيتكون فيها فرج وثقب مملوءة هواء وبخارا
وماء فإن كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الأرض
فينقلبان ماء فما له قوة على تفجير الأرض ومدد بحيث تتبع كل جزء منه جزء
جزء آخر يفجر الأرض عينا جارية ويجري على الولاء ضرورة امتناع
الخلاء فإنه لما انقلب ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة ماء بسبب
البرد وجرى ذلك الماء من باطن الأرض إلى ظاهرها انجذب إلى مكانه هواء
آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء فينقلب ذلك الهواء والبخار أيضا
ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجري فينجذب إلى هناك هواء وبخار آخر
وهكذا إلى أن يمنع مانع وما له قوة على تفجير الأرض لكن ليس له مدد يحدث
منه عيون راكدة وما ليس له قوة يحدث منه القنوات والآبار فإن مياهها
غير جارية ١٢

تتولد عن ابخرة ضعيفة القوة اذا ازيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة
منفذا فاندفعت اليه في حركة وان جعل لها سيل واضيف اليه ما يمده
فنوه القنوات والانهار والآبار وقد ذهب ابو البركات لانكاره انقلاب
الهواء ماء الى ان هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض
فتنبعها وايد مذهبه بزيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار
ونقصانها عند نقصانها وبان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه
في الشتاء فلو كان السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب ان يكون مياه
الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بالعكس وهذا ايضا
ليس ببعيد بل هو اقرب الا ان ما استدل به على نفي السبب المذكور انما
انما يدل على انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا اصلا ومما يحدث في الارض
من البخار والدخان الزلزلة فان سببها الاكثري انه اذا تولد تحت الارض
بخار ودخان كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد
ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتتزلزل الارض بحركته
وربما تشق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار محرقة وانقلب البخار والدخان
نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثري لها
ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى
تكثر فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التي
ارضها رخوة متخلخلة تقل فيها الزلزلة تنبيه اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر الكائنات
والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال يخلق ما يشاء وحكم حكيم مبدع بديع الانشاء

فی الارض و السماء لاحتیاج فی تکون الاشیاء الی مادة ومدة ولا الی مُعدّ و عدة لکن حکمتہ الکاملہ ربطت کائنات باسباب عادیة وقدرتہ الشاملة کونت مواد عناصر واعدتہا لتکوین اشیاء مادیة ورتبت علیہا مصالح وغایات وجعلتہا علی عظمتہ وحکمتہ ادلة وآیات فخلق اللہ سبحانہ بسائط ورکب منہا ابخرة وادخنة وجعلہا مواد واسبابا لتکون منہا مطرا او ماء او سحابا او اخرج حبا ونباتا وقدر لکن منہا فنوا او اوقاتا وجعلہا ارزاقا واقواتا فتبارک اللہ احسن الخالقین

**فصل**

فی المعادن المرکب الذی لہ مزاج تفیض علیہ من المبدا الفیاض صورة ترکیبیة متنوعة حافظة للترکیب فان لم تکن تلک الصورة نفسا کان المرکب معدنیا فہو لا یغتذی ولا ینمو ولیس فیہ قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمرکبات المعدنیة علی قسمین منطرقة وغیر منطرقة اما المنطرقة فہی التی تقبل ضرب المطرقة بحیث لا تنکسر بل تلین وتندفع الی الاعماق وتنبسط فسبعة اجساد وہی الذہب والفضة والنحاس والرصاص والخارصینی والاسرب والحدید فہذہ اجساد منطرقة صابرة علی النار ذائبة بخلاف الزجاج والمینا فانہا لیست بمنطرقة وبخلاف مثل الشمع والقیر فانہا لا تصبر علی النار وبخلاف الاکلاس والاحجار التی لا تذوب فانقیل الحدید ایضا لا یذوب بل تلین قلنا بل یذوب بالحیل اما الذہب فیعرف بانہ جسم منطرق صابر علی النار ذائب اصفر رزین فالصفرة والرزانة تمیزان الذہب عن الستة الباقیة واما الفضة فتعرف بانہا جسم منطرق صابر علی النار ذائب ابیض رزین بالقیاس الی بقیة الاجساد وہذہ الاجساد تتولد من الزیبق والکبریت وذلک لان الکبریت

يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجاً تاماً حتى تحصل فيه دهنية والزيبق

من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجاً محكماً حتى انه لا ينفرد منه سطح الا ويغشاه

من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً شديداً بشكل ما يحويه

ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما

احاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان

(عن الارتفاع والانتشار ١٢)

تلاقت قطرتان فلا يبعد ان ينخرق الغلافان الترابيان وتصير القطرتان

قطرة واحدة كبيرة والغلافان غلافاً واحداً كبيراً فالكبريت عنصر الزيبق اذا اتحد

هذا فاعلم ان هذه الاجساد السبعة تنحل الى الزيبق عند الذوبان اما الرصاص فظاهر واما سائر الاجساد

فلانها عند الذوب تكون كالزيبق المحلول والتحليل انما يكون الى ما منه التركيب وايضاً لو لم يكن عنصرها

الزيبق لما تعلق الزيبق بها واللازم باطل وايضاً لولا ذلك لما صار الزيبق اذا عقد

برائحة الكبريت كالرصاص وهو باطل وايضاً قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة

من الزيبق بعصر بعض الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث على النار فعلم ان

تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزيبق باختلاطهما وسبب اختلافها اما

اختلاف الزيبق او اختلاف الكبريت او اختلاف تاثر احدهما عن الآخر فان كان

الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخاً تاماً

فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة

غير محرقة تولد الذهب وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة ولكن

قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكانه ذهب فج وان كان

الزيبق نقياً والكبريت ردياً وكان في الكبريت قوة احتراقية تولد النحاس وان كان

ـه ١ الغشيان بروى چيزى در آمدن يقال غشى الليل النهار ١٢ تاج وتغشيه الامر فرو گرفتن او را ١٢ منتهى الارب

ـه ٢ اى عدم تعلق الزيبق بها ١٢

ـه ٣ قوله وسبب اختلافها اى اختلاف تلك الاجساد المتولدة من الكبريت والزيبق ١٢

الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق وكان مداخلاً اياه تولد الرصاص الابيض و
ان كان الزيبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب والالتيام وكان الزيبق م
متخلخلاً ارضيا وكان الكبريت رديا محرقا تولد الحديد وانكانا مع رداءتهما ضعيفي
التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله ان الزيبق ينعقد
بالكبريت انواعا من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية
فتولد هذه الفلزات من انعقادات الزيبق بالكبريت على انحاء شتى معيدة لامزجة
خاصة معدة لتفيضان صور خاصة كما يحكم به الحدس الصائب وانكان هذا البيان
لا يفيد القطع لجواز ان يكون الزيبق والكبريت صافيين ويكون الكبريت ابيض و
يعقده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخلا في قسم من الاقسام وكذا يجوز ان
يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا وهذا
ايضا خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصر فيها وايضا يجوز ان يكون الاحوال الطبيعية
على خلاف الاحوال الصناعية على انه يجوز ان تتكون هذه الاجساد بوجه آخر
ايضا كما يزعمه الموهوسون بالكيمياء واما غير المتطرقة فعدم انطراقها اما لغاية الرطوبة
كالزيبق او لضعف التركيب سواء كان مما ينحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي
الجوهر كالملح والنوشادر فان المائية فيهما اكثر من الارضية فكل منهما مائية مخالطة
دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس وكالزاج فانه مركب من ملحية
وكبريتية او كان مما لا ينحل بها وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ
واما لغاية اليبوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال لها
الجواهر والفلزات وغيرها ثم انه اختلف في ان تكون الذهب والفضة

قوله [illegible] ۱۲

قوله الموهوسون هوس بفتحتين ديوانه شدن و عشق و منه مهوس و في القاموس الهوس محركة طرف من الجنون وهو مهوس كمعظم وفي منتهى الارب مهوس كمعظم ديوانه ۱۲

يمكن ام لا وعلى تقدير امكانه واقع ام لا فذهب الشيخ الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع واستدل عليه بان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعاً مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس صبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة لا يجوز ان تكون هي الفصول بل عوارض لوازم واعترض عليه اولاً بمنع اختلاف تلك الاجساد نوعاً وهو مكابرة وثانياً بانه ان اريد مجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مباد لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه تحصيل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا يعلم على التفصيل وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهداً على امكان ذلك وذهب اكثر العقلاء الى امكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام في ندرة وقوعه **تنبيه** اعلم انك قد عرفت ان المركبات المزاجية التي لا نفس لها وهي المعدنيات ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونما وقد يناقش في ذلك بان المرجان ينمو كالشجر

## فصل في النبات

اعلم ان المركبات الذي له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس ارضية والنفس الارضية اما نفس نباتية او نفس حيوانية او نفس ناطقة فلا بد من ان يعرف اولاً النفس النباتية في هذا الفصل ثم النفس الحيوانية في الفصل الثاني ثم النفس الناطقة فيما يتلوه فنقول انهم قد عرفوا النفس النباتية بانها كمال اول لجسم

---

له نشو [illegible] ونما [illegible] وافزون شدن ١٢

قوله وقد يناقش الخ بان المرجان معدني ومع ذلك يظهر فيه النماء والحق ان كونه معدنيا متناقش فيه فلا يصلح محلا للنزاع ١٢ محمد عبد الله بلگرامي

في التقويم هو نبت بحري فيما بين النبات والحجر وقيل هو الحجر البحري كذا في بحر الجواهر وفي خريدة العجائب انه شجر ينبت في البحر وقال ابن بيطار انه قسمان احمر وابيض ولما اختلفوا [illegible]

قوله [illegible] شجر او حجر [illegible] ولنا [illegible] فلا يصلح [illegible] محمد عبد الله بلگرامي عفي عنه

طبعي اي من حيث يتغذى وينمو فالكمال عبارة عما يكمل به النوع وهو اما ان يكمل
به النوع في ذاته يعني المنوع الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل ويتوقف عليه تقوم
الذات ويسمى بالكمال الاول او يكمل به في صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها
كالسواد والبياض العارضين للجسم ويسمى بالكمال الثاني فبقيد الاول خرجت الكمالات
الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفساً وهذا الاصطلاح في الكمال الاول والثاني
غير الاصطلاح الذي مر في تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة
عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال اول بمعنى انها يترتب عليها كمال آخر و
هو الوصول الى المقصد وقولهم لجسم احتراز عن كمال المجردات فانه ليس بنفس وقولهم
طبعي يحتمل وجهين احدهما ان يكون مخفوضاً على انه صفة لجسم فيكون احترازاً عن
كمال الجسم الصناعي على ان يراد بالطبعي ما يقابل الصناعي او يكون احترازاً عن
كمال الجسم التعليمي على ان يراد بالطبعي ما يقابل التعليمي وثانيهما ان يكون مرفوعاً على انه
صفة الكمال فيكون المعنى ان النفس كمال اول طبعي لجسم آلي فيخرج به الكمالات
الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات
للكرسي مثلاً وقد تكون طبعية لا بصنعه كالالوان والقوى وغيرها وقولهم آلي
ايضاً يحتمل وجهين الاول رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو آلة والثاني
جره على انه صفة جسم اي جسم ذي آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة
كالغاذية والنامية فانها آلات بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها الآلات
لها بواسطة القوى وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات
اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم من حيث يتغذى وينمو فيه

[illegible]

[illegible]

ان النفس النباتية ليست كمالا للجسم مطلقا بل من هاتين الحيثيتين فقط ١٢ فيخرج به
كل كمال لا يكون كمالا من هاتين الحيثيتين كالنفس[٩١] الحيوانية والانسانية واما النفس
الفلكية فقد يقال انها ليست آلية وانما يصدر عنها افاعيلها بلا آلة فاحترز عنها
بقيد الآلي وقد يظن انها آلية وان الافلاك الجزئية كالتدوير والخارج المركز آلاتها
فيستند اخراجها عن هذا التعريف الى قوله من حيث يتغذى وينمو فقد تم تعريف
النفس النباتية منعا وجمعا وههنا مباحث **المبحث الاول** مما يدل على
تحقق النفس النباتية انه لاريب[٩٢] ان النبات يصدر عنه آثار[٩٣] متفننة لا على
نسق واحد كالتغذي والنمو وتلك الآثار لا يصدر[٩٥] عن الصورة الجسمية المشتركة
بين الاجسام بل عن قوة اخرى هي مبدأ افاعيل لا على وتيرة واحدة وهي المسماة
بالنفس ومما يدل على انها يصدر عنها حركات وافعال بواسطة الآلات تامل
اشارة الى عدم
من ان الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفي[٩٦] تعدد
الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لابد له من الآلات
المختلفة لان الافاعيل النباتية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك
بعضها عن بعض في نفس الامر وقد يجتمع وجودا منها فلا يكفي في صدورها تعدد
جهات ذات واحدة بل لابد اما من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او من مبدء
واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل
لان الجسم لا يكون له صور مقومة متعددة فتعين الثاني وهو المطلوب وللمناقشة
فيه مجال واعترض عليهم اولا بان النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور
وصدور الافاعيل المتقنة العجيبة التي نشاهدها في النباتات والا

٩٠ قوله كالنفس الحيوانية والانسانية فانهما وان كانتا كمالين اولين من تلك الحيثية ومن حيثية درك الجزئيات والحركة الارادية والثانية كمال من تلك الحيثية ومن درك الكليات لا من حيثيتين فقط ١٢

٩٤ كالجذب والامساك والهضم والدفع والتغذي والنمو

٩٥ قوله لا يصدر عن الصورة الجسمية المشتركة في الاجسام كلها فانها مشتركة والا لكان التغذي والنمو وتوليد المثل مع الكل

٩٦ المعدنية لا تغتذي ولا تنمو ولا تولد شبيها ١٢

ولا يكفي تعدد الجهات الخ الظاهر ان هذا دفع لما اورده الخ على قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد من انه لم لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالجهات افاعيل مختلفة بسبب تلك الجهات المختلفة من غير احتياج الى الآلات او غيرها ١٢ عبد العلي بحر العلوم

والثمار والازهار والانوار والغصون والاوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول
والجواب ان الفاعل الحقيقي الذي هو المبدأ الاول فعال حكيم اعطى كل شيء خلقه
واوفى كل شيء حقه وافاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والقوى فهو الذي
يوجد في النباتات والحيوانات افاعيل منفصلة وآثارا عجيبة مختلفة بواسطة
الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعا وثانيا بان بعض النباتات يصدر
عنها حركات وافعال مشعرة لشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بان النفس
النباتية قوة عديمة الشعور والحق ان العقول المتوسطة عاجزة عن درك
الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلاقها **المبحث الثاني** في تعديد
قوى النفس النباتية التي تشارك فيها النبات والحيوان ولا تشاركهما فيها
غيرهما تسمى قوى طبيعية علم ان قوى النفس النباتية على قسمين الاول القوى
المخدومة والثاني القوى الخادمة وكل منهما اربع قوى اما المخدومة فلانها
اما ان يكون فعلها لاجل الشخص او لاجل النوع وعلى الاول فاما ان يكون فعلها
لبقاء الشخص وهي القوة الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي لتلصق المشاكل به بدلا لما يتحلل عنه بسبب الحرارة الغريزية والحرارة
الغريبة والحركات النفسانية والبدنية ولها ثلاثة افعال الاول احالة
الغذاء الى مشاكلة المغتذي وقد يتطرق الاختلال الى هذا الفعل عند
عروض بعض العلل والثاني الصاقه بالعضو وجعله جزءا منه وقد يختل بها عند
عروض الاستسقاء اللحمي والثالث جعله بعد الالصاق شبيها بالمغتذي
في القوام واللون وقد يختل به كما عند عروض البهق والبرص فهذه الافعال

الثلثة تصدر عن ثلث قوى والغاذية اما عبارة عن مجموعها فيكون وحدتها
اعتبارية او عبارة عن قوة اخرى تستخدم تلك القوى الثلث والظاهر
هو الاول والقوة التي تصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة الثانية وهي في كل
عضو وجزء قوة غير التي هي في العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء
لعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر فلكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء
الذي للآخر ثم ان القوة الغاذية متناهية تقف فعلها لانها قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على ما مر في الفن الثاني ولان
الموت ضروري الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمسة
وثلثين سنة او بعد اربعين سنة في الانسان تاخذ في الانتقاص لمعاضدة
الحرارة الغريبة الحرارة الغريزية ومعاضدة الحركات الداخلية الحركات
النفسانية والبدنية في التحليل فلا تزال تنقص حتى يؤدي الى الانحلال بالكلية
واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية لغلبة الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية
تنطفئ الحرارة الغريزية ويحل الموت واما ان يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهي
القوة النامية وهي القوة التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم وتضمه اليها وتزيد في
الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية الى غاية ما هي كمال النشو فقولنا تدخل الغذاء بين
الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على لمية الفرق بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من
الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فتمددها وتزيد في جواهرها وفي السمن لا تنفذ
في جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة احتراز عن الزيادات
الصناعية في جسم فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه

نقص في عمقه وبالعكس والقوة النامية تزيد في الاقطار الثلثة لكذا قيل وفيه نظر ظاهر لان الصائغ اذا اضاف الى مقدار من الشمع مقدارًا آخر منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلثة وزيادة الجسم النامي ايضًا انما يحصل بانضمام الغذا اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبعية احتراز عن الزيادات الغير الطبعية كما في الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا الى غاية ما احتراز عن السمن لانه ليس الى الكمال المقداري الذي يكون لكل نوع من الجسم النامي هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا يزيد في الاقطار الثلثة احتراز عن السمن والورم جميعًا لان السمن لا يكون الا في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصًا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية والورم لا يكون في القلب بالاجماع ولا في العظام عند الاكثرين واورد عليه اولا بان السمن قد يزيد في الطول ايضًا كما صرحوا به وثانيًا بان النامية في جميع الاعضاء ليست شخصًا واحدًا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والاورام ليست في كل البدن امرًا واحدًا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق ان قولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها يخرج السمن على ما اشرنا اليه وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة ايضا لتمام التعريف لا احتراز واما الزيادة الصناعية فخارجة عن التعريف بقولنا تدخل الغذا بين الاجزاء وتضمه اليها وبقولنا على نسبة طبعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبعية وقد احترز به ايضًا عن الزيادات الغير الطبعية كالاورام وقولنا الى غاية ما ايضا لتمام التعريف ثم ان فعل هذه القوة ايضًا لا يتم الا باحالة الغذا الى مشاكلة المغتذي وادخاله فيه وجعله شبيها به والقوة

بينهما ومن الغاذية ان الغاذية انما تفعل هذه الافعال بقدر ما يحلل فهذه القوة
تفعل اكثر منه ولهذا ذهب البعض الى اتحادهما ولا استبعاد في ان يكون قوة
في ابتداء الامر قوتية فيكون وانية بايراد بدل ما يحلل والزيادة عليه معا وبعد ذلك
يضعف فلا تمكن من الزيادة فيكون في بدو الامر غاذية نامية معا وبعد ذلك
غاذية فقط وهذه القوة ايضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشوه وسبب وقوفها
ان الاجسام خصوصا ابدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم يكون في
اول الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية
والنفسانية والبدنية والنمو لا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء ولا يكون
ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولا تمكن استحداثها الا اذا كانت
الاجزاء الاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف النامية ولا يظهر
اثرها فقيل انها تبطل عند الوقوف وقيل تبقى من غير اثر وعلى الثاني اي على تقدير
ان يكون فعل القوة المنمية لاجل النوع فهي ثنتان احديهما المولدة وهي التي
تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدأ
لشخص آخر من نوعه او جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه
والمني عندهم يتخالف الحقيقة تشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء
ويأخذ من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء
ولذلك يستولي الضعف على من يفرط في الجماع في جميع اعضائه وعند ارسطو
ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وهذه
القوة بالحقيقة قوتان احديهما ما يجعل فضل الهضم الاخير منيا والاخرى ما هي كل جزء

من المني الحاصل في الرحم بعضو خاص فيخص للعصب مزاجاً خاصاً وللعظم مزاجاً خاصاً
وللشريان مزاجاً خاصاً وهكذا وتسمى الاولى بالمحصلة والاخرى بالمفصلة
فوحدة القوة المولدة اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي
تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم واما القوى الخوادم
الاربع فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي كلها خوادم الغاذية كما
سيلوح والغاذية خادمة للنامية والغاذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة
كما عرفت فهذه الخوادم الاربع خوادم لتلك المخدومات الاربع اما الجاذبة فهي
قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وانما احتيج اليها لان الغذاء لا يصل بنفسه
الى جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيلاً لم يصل الى الاعضاء العالية وان كان
خفيفاً لم يصل الى السافلة ويدل على وجودها اولاً انا نشاهد حركة الغذاء من الفم
الى المعدة وحركته ليست ارادية وهو ظاهر ولا طبعية فان المنتكس ينجذب الغذاء من
فمه الى معدته مع ان الغذاء ثقيل حركته الطبعية هابطة والاشجار تتصاعد الماء
الى اعاليها فهي قسرية فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المرئ و
المعدة عند اشتداد الحاجة الى الغذاء تجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة
الابتلاع والحيوان يمضغ من غير ارادة او جاذب من تحت ففي المعدة قوة جاذبة
وهو المدعى وثانياً ان الانسان اذا اغتذى ثم تناول حلواً ثم قاء فالحلو يخرج
آخراً وما ذلك الا لجذب المعدة الحلو الى آخرها واذا تناول غذاء ما ودواء كريهاً
لا ينحدر دواء المعدة والمرئ الا بعسر لرداءته فعافه بالقيء بلا اختيار وثالثاً

ان الدم في الكبد يكون مخلوطاً بالصفراء والسوداء والبلغم ثم كل من هذه الاربعة

يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وما ذلك الا لقوة جاذبة في الاعضاء لان

انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبعية ولا قسرية من دافع فانما هو بجذب قوة ورابعاً

ان بعض الحيوانات اذا قصر مريئه صعدت معدته الى الفم عند الاغتذاء كالتمساح

وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء وخامساً ان الرحم اذا

كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتياقها الى المني

كجذب المحجمة اللحم وذلك مما يحس به الرجل عند الجماع ففي الرحم قوة جاذبة واما الماسكة

فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج

اليها لان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيهاً بجوهر المغتذي والاستحالة

حركة لا بد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زماناً حتى يستحيل فان

مكثه في المعدة ... القوة الماسكة ويدل على

وجودها في ... بحيث تماسه من جميع الجوانب

وليس ذلك لشدة امتلاء ... لان الغذاء اذا كان قليلاً وكانت الماسكة

قوية تلاقيه المعدة حتى ... واذا كانت الماسكة ... المعدة ولم تجد

الهضم بل ... ذلك على وجود الماسكة في ... وادعى

ارباب التشريح ... الغذاء وجدت معدته محتوية على

الغذاء اشد الاحتواء ... وجدت رحمها محتوية على

الزرع احتواء تاماً مماسة له من جميع الجوانب وان الرحم بعد انجذاب المني اليها

يكون منضمة انضماماً شديداً بحيث لا ... ان ... يدخل فيها طرف الميل وان ... المني اذا

ملاحظات في الهامش:

ولو لم تكن في كل عضو جاذبة لاستحال ان يفيض الى كل عضو ما يناسبه ١٢

لان ذلك العضو ليس طالباً طبعاً لذلك الغذاء حتى يتوقف في تحصيله ١٢

ای صار ... واعاده ... ١٢ قاموس

شرح على ... من شرح ... كشف وقطع ... ١٢

الزرع بالزاء المعجمة ... ولد كذا في ... ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا يسقي زرع اخيه ... ١٢

استقر في الرحم لا تنزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل عن
المعدة والاعضاء وما ذلك الا لقوة ماسكة فيهما تمسكهما واما الهاضمة فهي قوة
تعد الغذاء لصيرورته جزءا بالفعل وحاصله ما ذكره الشيخ في كليات القانون انها
قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه
والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالة
مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية مثلا اذا جذبت القوة
الجاذبة لعضو ما شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة
دموية واذا صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت
فيه صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة
الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال
الاستعداد الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
الصورة الدموية ويحدث فيها الصورة العضوية فهناك حالتان احديهما سابقة
وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة
الدموية وهذه هي فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة وهي حصول الصورة العضوية وهذه هي فعل
الغاذية فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية له ولما كان الغذاء مركبا من جزء
اصلح صالح لان يشبه بالمغتذي وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزءا من المغتذي
بالفعل ومن ثانيهما غير صالح لذلك وفعلها اجمالا اعداده للدفع واما
تفصيلا فان كان غليظا فتفعل الهاضمة فيه الترقيق وان كان رقيقا فتفعل فيها التغليظ ليسهل

اندفاعه لان الرقيق قد يتشربه جوهر العضو الذي هو الوعاء معدة كانت او غيرها
فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع منه واذا غلظ لم يتشربه العضو فيتركه
بالكلية وان كان لزجا فيفعلها التقطيع حتى يسهل اندفاعه فان اللزج يلزق بجرم
العضو فيصعب اندفاعه اما بالذات بلا توسيط رطوبة كما في جوارح الطير فان
حرارتها تذيب ما تاكل فلا تحتاج الى الماء وكما في الجمل فانه يأكل نباتا يابسا
ويجعله كيلوسا من غير ان يشرب الماء اياما او مع توسيط رطوبة كما في الادمي
وغيره من الحيوانات وللهضم اربع مراتب المرتبة الاولى الهضم في المعدة وان الطعام
اذا وصل اليها انهضم انهضاما تاما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة ما يحيط
بها اما من اليمين فالكبد واما من اليسار فالطحال فانه قد يسخن الجوهر لما فيه
من البرد واليبس بل بالشرايين والاوردة التي فيه واما من قدام فالثرب
الشحمي واما من فوق فالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته كما في
جوارح الصيد والجمل وغيرها او بتوسط المشروب كما في اكثر الحيوانات كيلوسا
وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين وابتداء هذه المرتبة من الفم عند المضغ
لان في سطح الفم لاتصاله بسطح المعدة قوة هاضمة فيحيل الممضوغ احالة ما ولذا تفعل الحنطة
الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب
ويتغير الغذاء الممضوغ لونا وطعما ورائحة المرتبة الثانية الهضم في الكبد فان الكيلوس
يندفع كثيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة
من المعدة ومن الامعاء الى الكبد من طريق ماساريقا وهي بالسريانية عروق
دقاق صلاب متصلة بالامعاء والمعدة وخلقت دقاقا لئلا ينفذ فيها ما لا ينفذ في

مجاري الكبد فيحدث فيها السدة وصلابة لئلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ
شيء فيها فاذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا ينصب منها
الى العرق المسمى بباب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو عرق كبير ينشعب من
كل واحد من طرفيه شعب كثيرة احد اطرافها متصلة بفوهات الماساريقا واطرافها الاخر
مسماة باجزاء الباب لانها مداخل الغذاء في الكبد ومداخله في اجزاء الكبد متصغرة
متضائلة متصلة فوهاتها المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من
حدبة الكبد المسمى بالاجوف فاذا تفرق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار كان
الكبد بكليتها ملاقية لكليته ولذلك يكون فعل الكبد فيه اشد واسرع فينطبخ فيها
انطباخا تاما وينهضم انهضاما ثانيا وينخلع عنه الصورة الكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط
ويسمى كيموسا فما كان من اجزائه لطيفا فيه حرارة ويبس يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق
للطافته ويطفو كالرغوة وهو الصفراء وفيها حراقة لان الحرافة تكون من غاية الحرارة
في الجسم اللطيف وما كان من اجزائه كثيفا فيه برودة ويبس اما بالطبع او لشدة
احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب في اجزاء الغذاء كالعكر وهو السوداء وفيها
حموضة اذ ما ينجلب منها الى فم المعدة لتغذيتها والتنبيه على الجوع حامضة وطعم
السوداء الطبيعية بين حلاوة وعفوصة وفيها غلبة الارضية وما كان من اجزائه
معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة فهو البلغم
وفيه حلاوة لانه دم غير نضيج وكلما كان اقرب الى النضج كان احلى
لقربه من الدم وكل من الاخلاط الاربعة اما طبيعي او غير طبيعي اما التغير مزاجه
عن الاعتدال الواجب الذي لسببه يصلح ان يكون جزءا من البدن

او المخالطة خلط آخر به وتفصيل ذلك في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم
في الماساريقا المرتبة الثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلاط اذا خرجت
من الكبد نفذت في العروق مختلطة وانهضمت فيها انهضاما تاما آخر فوق
ما كان لها في الكبد وتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستعد لان يجذبه جاذبة
كل عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء فان
الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار
الليفية ترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصيل لها في الاعضاء هضم آخر
حتى تتشبه بها لونا وقواما وتلتصق التصاقا تاما وقد يختل بالتشبه لونا كما في البهق
والبرص وقد يختل بالتشبه قواما كما في الاستسقاء اللحمي وقد يختل بالالتصاق كما
في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح الاخلاط من فوهات العروق فهذه
المراتب الاربع للهضم ولكل مرتبة منها فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذي يندفع
من طريق الامعاء وفضلة الهضم الثاني ما يندفع اكثره بالبول والمرتان
ويندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع
ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس به والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة
كالانف والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالمسام او من منافذ خارجة
عن الطبيع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني
فضلة الهضم الرابع وانما تتكون عند نضج الدم في العروق وتمام استعداده
لان يصير جزءا من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة منه ويدل على ذلك

ان الضعف الذی یحصل من استفراغ المنی لا یحصل من استفراغ الاخلاط الا ان

استفراغہ یورث الضعف فی جواہر الاعضاء الاصلیۃ بخلاف استفراغہا اما

القوۃ الرابعۃ اعنی الدافعۃ فہی اما دافعۃ الغذاء المہیا لکونہ جزء العضو کالتی تدفع

لطیف الکیلوس من طریق الی ساریقا و اما دافعۃ للفضل و یدل علی وجودہا فی المعدۃ

والامعاء ما یجدہ کل احد من نفسہ عند التبرز و عند القی من غیر اختیار و علی

وجودہا فی جمیع الاعضاء ان الاخلاط ترد مختلطۃ علیہا فیاخذ کل عضو ما یلائمہ و

یدفع ما لا یلائمہ ففی کل عضو دافعۃ و وجہ الحاجۃ الی الدافعۃ ظاہر اذ لولا اندفاع

الغذاء و الفضلات لم یمکن التغذی و فسد البدن و المزاج کما لا یخفی ہکذا قالوا

و فیہ ابحاث الاول ان القول بتعدد القوی مبنی علی اصلہم الفاسد ان الواحد

لا یصدر منہ الا الواحد و یجئ الکلام علیہ الثانی انہ لو سلم ذلک الاصل فلا یلزم

منہ تعدد القوی اذ یجوز صدور الکثیر عن الواحد باعتبارات و جہات کما

یعترفون بہ خصوصا عند تعدد الآلات و القوابل فیجوز ان یکون ہناک

قوۃ واحدۃ بالذات تکون ہی جاذبۃ عند ازدراد الطعام و ماسکۃ لہ بعدہ و مغیرۃ

لہ عند الامساک و دافعۃ للفضل المستغنی عنہ و ما یستدل بہ علی تعدد القوی

من ان العضو قد یکون قویا فی احد ہذہ الافعال و ضعیفا فی الباقی

و لو لا تغایر القوی لاستحال ذلک ضعیف لجواز ان یکون قوۃ العضو

فی احدہا و ضعفہا فی الباقی لتغایر الآلات و اختلافہا فی القوۃ و الضعف

لا لتغایر القوی فی انفسہا الثالث ان جالینوس و سائر الاطباء ذہبوا

الی ان القوۃ الہاضمۃ ہی القوۃ الغاذیۃ و ما ذکرتم فی الفرق بینہما من

ان جاذبة العضو اذا جذبت الدم وامسكته ماسكته اخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد الى ان يبطل الصورة
الدموية ويحدث الصورة العضوية فهناك حالتان احدهما سابقة اعني تزايد استعداد
المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي فعل الهاضمة
والاخرى لاحقة اعني حصول الصورة العضوية وهي فعل الغاذية لا يجدي شيئا
اذ يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستدعت كل منها قوة علىحدة لصارت القوى اكثر من المذكورات فان الغذاء
له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها استحالة
في الصور النوعية ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة
فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية بتلك القوة بعينها فتكون هي
مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية
الرابع انا ندعي ان الهاضمة هي الغاذية لان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية
الى الصورة العضوية وكل محرك الشيء الى الشيء فهو موصل له اليه فالهاضمة موصلة للغذاء الى الصورة
العضوية والموصل الى الصورة العضوية هي الغاذية فالهاضمة هي الغاذية وقد اعترض الشيخ بان المحرك يجب ان يكون هو الموصل حتى قال محال
ان يكون الموصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي
ازالت عن المستقر الاول واجيب عنه بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس
الى الغاية الاعداد والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا ورد بان ما يحرك شيئا
الى شيء يكون المتوجه اليه غاية للمتحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك
الشيء وكلام الشيخ يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة

قوله لصارت القوى اكثر من المذكورات ولما لم يلزم ذلك دل على ان كل واحدة من هذه الحالات المذكورة لا تستدعي قوة علىحدة وعلى هذا يجوز ان يكون مجموع الحالتين حاصلا بفعل قوة واحدة وهي الهاضمة ١٢ منه

قوله واجيب عنه بمنع صغرى القياس وهي قوله ان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى الصورة العضوية بان الهاضمة التي تحرك الغذاء في الكيف هي الهاضمة المعدية والتي تحرك الغذاء في الجوهر هي الهاضمة الكبدية وهما انما تحركان الغذاء الى الصورة العضوية بل الى الكيلوس والدم ... تعيين بصورة العضو ١٢

العضوية واحدا واجيب عنه بان ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون ما يحرك اليه المحرك فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك ويكون مع معدا لها ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الغاية وما ذكره الشيخ لا ينافي ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب ويكون هو معدا بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوى المحرك فالهاضمة فاعلة لفعل الاحالة والهضم وجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير ممتنع لان الشيخ حكم بان الميل المحرك الى غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو ما دام محركا معد لتلك الغاية وبعد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضى كلامه ان يكون محرك الغذاء من الصور الغذائية الى الصور العضوية معدا لحصول الصورة العضوية ما دام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك فالمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة وهي باعتبار معدة وباعتبار آخر فاعل ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك من حدود ما فيه الحركة و بين ما اذا كان صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فان الماء مثلا اذا كان متسخنا بالقسر ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبعي الى البرودة الطبعية فمحركه اليها هو ميله الطبعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة لان مراتب الكيفيات متخالفة بالذات عندهم فعلى مقتضى هذا الاصل يكون الهاضمة من حيث انها محركة للغذاء فاعلة للاحالة والهضم وجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة

العضوية ومن حيث انها موصلة الى الصورة العضوية فاعلة للصورة العضوية
محصلة لها بالفعل من دون حاجة الى قوة اخرى الخامس ان المراد بالقوة
ههنا المعدة لا الفاعلة لان المفيض هو واهب الصور ولا شك ان الهاضمة بطبخها
ونضجها يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد
مراتب في الشدة والضعف وليس بعض المراتب بان ينسب الى القوة الهاضمة
اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومن جملتها
ما بعد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور العضوية ويتم فعل التغذية
فلا فرق بين الهاضمة والغاذية السادس انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية
لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل
برهة من الغذاء ما يزيد على قدر ما يتحلل فيزيد في الاعضاء الاصلية وذلك في
سن النمو اي الى قريب من ثلثين سنة في الانسان ثم يتطرق اليها شيء من الضعف
فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اي الى قريب من الاربعين سنة في
الانسان ثم تتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في
سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اي الى قريب من ستين ثم في سن الانحطاط
الظاهري الذي هو ما بعده الى آخر العمر السابع انا لا نسلم ان الغاذية مجموع قوى
ثلث كما ذكر ثم غاية الامر ان فعلها لا يتم الا بافعال ثلثة ولا يلزم من ذلك
ان يكون هناك ثلث قوى لان تحصيل الاخلاط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق
فعل جاذبة العضو فلم يبق الا فعل التشبيه فيجوز ان يكون له قوة واحدة هي الغاذية
بل نقول لا حاجة للتشبيه ايضا الى قوة اخرى اذ يجوز ان يكون تحصيل الجزء الشبيه

لـه
ويقابل ان يمنع قوله ليس بعض المراتب بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض وغاية ما في الباب انه لا علم لنا بالاولوية ولا يلزم من عدم العلم بها عدمها بل الاولوية ثابتة لان نسبة المراتب التي لا تشبه فيها الى الهاضمة واجبة ونسبة المراتب التي فيها تشبه اليها ممتنعة لانها تحصل بالتشبه ١٢

شرح القانون للعلامة آملي
سن الشيخوخة ...
...
في كليات القانون ...

بالمعتذى فعل هاضمة العضو كما جاز ان يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة الكبد

الثامن انا لا نسلم ان القوة المولدة للمني قوة غير هاضمة الانثيين بل يجوز ان يكون
مولدة المني هي هاضمة الانثيين لا غير كما ان مولدة اللبن هي هاضمة الثديين

التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقيقة قوتان احدهما المحصلة والاخرى
المفصلة ممنوع لان المني عند بقراط ومتابعيه يخرج من كل البدن فيخرج
من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فاجزاؤه
غير متشابهة لاختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهيئ كل جزء
من المني الحاصل في الرحم لعضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المني متشابه الاجزاء
حتى يكون تلك القوة مخصصة لبعض اجزائه بالعظمية ولبعضها بالعصبية دفعاً
للترجيح بلا مرجح بل على تقدير كون المني متشابه الاجزاء لا يغني تلك القوة شيئاً
لان اعداد تلك القوة جزءاً من تلك الاجزاء المتشابهة للعظمية وجزءاً آخر منها للعصبية
ترجيح بلا مرجح فان قلتم بان هذا الاختلاف بين استعدادات تلك الاجزاء بسبب
قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الى تلك القوة اذ الحاجة اليها ان
كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف استعدادات تلك الاجزاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم

العاشر انهم يزعمون ان القوة المولدة
والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام
صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل (اي الآلة) اياها وهو صريح البطلان
واجيب عنه تارة بان الكلام في النفس وتارة بان المصورة من آلات النفس النباتية للمولود المغايرة لذات النفس (المصورة)

اشارة الى الخلاف في ان المني هل هو متشابه الاجزاء في نفس الامر او متشابه الامتزاج فذهب ارسطو الى انه متشابه الاجزاء وذهب ابقراط الى انه ينفصل من الانثيين فقط لانه ينفصل من كل [illegible] والدم [illegible] فالاسم متشابه الاجزاء لنكتة [?] من كل البدن والاعضاء لانه لا يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا فيكون الاختلاف بين الاجزاء لا انه يخرج من الاعضاء ١٢

منها وحينئذ لا يكون متشابه الاجزاء
بل متشابه الامتزاج لان الحس
لا يميز بين تلك الاجزاء مع انها
في نفس الامر متميز بعضها
بعض ١٢ من شرح القانون للآملي
فان المنشار مثلا لا يمكن
ان يقطع الخشب من غير مستعمل
البخاري وغيره ١٢٥

والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء وتارة بانها من قوى النفس الناطقة للامام قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاءً غذائية ثم تجعلها اخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول النفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل انتهى وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ الصورة المنوية ومزاج المني هي القوة المولدة في الابوين وان اول ما تفيض على النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانية فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين واما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي فاما ان يبني كلامه هذا على تحقيقها كما هو مذهبه فلا اشكال بها واما ان يبني على مذهب الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة فيكون القوة المصورة على ما هو مذهبهم من آلات النفس النباتية الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشر ان المحققين منهم المحقق الطوسي انكروا وجود القوة المصورة واستدلوا عليه بوجهين الاول ان

الافعال التی ینبؤنها الی القوة المصورة مرکبة وتلک القوة واحدة بسیطة فکیف
تصدر تلک الافاعیل المرکبة المختلفة عنها واجیب تارة بمنع بساطة تلک القوة وتارة
باسناد اختلاف الافعال الی استعدادات المادة الثانی ان هذا التصویر
الانیق والرصیف الرشیق الذی تحیرت العقول والافهام وتاهت المدارک والاحلام
فی ادراک المنافع والمصالح المودعة فیه وکلّت الانظار والابصار دون تأمل
فی مبادیه فضلاً عن الوصول الی غایاته واقاصیه وقد بلغ ما استنبطها عقولهم
الضعیفة واستخرجها مدارکهم السخیفة مع عجزها عن درک الحقائق ونیل الدقائق
من المنافع المودعة فی خلقة الانسان وانشائه والحکم المبدعة فی اعضائه خمسة
آلاف مذکورة فی علم التشریح مع ان ما علم منها اقل قلیل مما لم یعلم بکثیر فکیف یجوز
من له ادنی مسکة وفهم صدور مثل هذا التصویر المشتمل علی الحکم البدیعة الدقیقة والمصالح
العظیمة الانیقة والصور العجیبة الرائقة والاشکال الحسنة المعجبة الفائقة الشائقة
والنقوش المتناسبة المؤتلفة والالوان المتقنة المختلفة عن قوة عدیمة
الشعور وان فرض کونها مرکبة وکون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق
لامحید عنه الثانی عشر ان الامام حجة الاسلام رضی الله عنه انکر القوی
مطلقاً وبالغ فی الانکار واسند الافاعیل المنسوبة الیها الی الملائکة الموکلة
بها فهی تفعلها بالشعور والاختیار وهو الحق فان اسناد الافاعیل العجیبة
المحکمة المتقنة المودعة فی النباتات العدیمة الشعور الی القوی سفه عظیم وکذا
تجویز ان یکون فاعل البدن واجزائه واعضائه هو النفس الحیوانیة او الانسانیة
او قوة من قواها جهل وضلال مبین اما القوی فلما عرفت من عدم شعورها و

امتناع صدور الحكم المحكمة عنها وأما النفس فلأن لا ان حدوثها عندهم متأخر
عن حدوث البدن وثانيا لان النفس الانسانية عند كمال علومها وبلوغها
غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها واوضاعها وكيفيات
حركاتها واعدادها وصحتها وامراضها واجزائها واعراضها الا قليلا
بعد ممارسة علم التشريح وغيره على سبيل الظن والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن
انها عالمة بتفاصيلها في بدء تكونها حتى تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثالثا
لان عند استكمال قوتها لا تقدر على تغيير صفة من صفات البدن ففي ابتداء حدوثها
وشدة ضعفها كيف تقدر على تغيير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل
البدن وصانعه ومودع الحكم فيه وفي اعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق
فاجاد واودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون في الابدان واجزائها جذب وحرارة طابخة منضجة
ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه واودعه الحكيم الخلاق القدير
المختار على الاطلاق وليس في ما سواه من مخلوقاته العلوية والسفلية تأثير بالحقيقة
وان كان هناك تسبب عادي بحسب جريان عادته المقتضية للحكمة المراعية للمصلحة
وقد يخلق الفعال القدير سبحانه ابدع مما يخلق في العادة بخرق العادة
كرامة لمن خصه من عباده بالسعادات هذا هو التحقيق وهو سبحانه ولي العصمة والتوفيق

فصل في الحيوان وهو المركب المزاجي المختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه الحيثية متضمنة للتغذية
والتنمية والتوليد فكونها آلية من حيث يحس ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية

قوله وانما المؤثر بالحقيقة هو الله القدير الفعال وانتساب التأثير الى غيره من مخلوقاته العلوية والسفلية على التسبب العادي مجازي ١٢

من حيث تتغذى وتنمو وتولد وهذا القيد احتراز عن النفس النباتية و الانسانية فان الاولى آلية من حيث تتغذى وتنمو وتولد لا من حيث تحس وتتحرك بالارادة والثانية آلية من حيث تدرك الكليات وتستنبط بالراى لا من حيث تدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة وقد عرفت شرح الفاظ التعريف فتذكر وللنفس الحيوانية من هذه الحيثية قوتان احدهما قوة مدركة والاخرى قوة محركة والاولى اما ظاهرة او باطنة وكل منهما خمسة مشاعر اما الخمسة الظاهرة فاولها البصر وهو قوة مودعة فى ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين من مقدم الدماغ تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم تفترقان فينعطف النابتة يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى يسمى بمجمع النور والمذاهب الماثورة عن الحكماء فى الابصار ثلثة الاول مذهب الطبعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى هى كالجمد فى الصفاء كما ينطبع فى المرآة ما يحاذيها بواسطة الهواء المشف وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدته سطح المرئى والثانى مذهب الرياضيين وهو انه بخروج جسم شعاعى من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال انه يخرج من العين اجسام دقاق اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطرافها ادركه البصر وما كان بين اطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر والمسام التى فى غاية الدقة فى سطوح المبصرات ومنهم من قال انه يخرج من العين

جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم منتهي الى المبصر ثم تحرك على سطح المبصر حركة
في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن احد طرفي العرض
الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الابصار ليس
بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس
علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بان الابصار بانطباع
الشبح في الجليدية يزعمون انه لا يكفي في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية
والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تأدي
الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك يعني ان انطباع الصورة
في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لفيضان
مثلها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنطبعة في الجليدية
تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فان الصورة عرض ومن
المستحيل انتقال العرض من محله واستدلوا عليه بوجوه الاول ان من نظر
الى الشمس بتحديق النظر مدة ثم غمض عينيه يجد من نفسه كانه ينظر اليها فيبقى صورتها
في العين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه يجد صورة
الخضرة منطبعة في عينيه واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك
اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
وبقائها فيها زمانا ورد ذلك بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة واجيب
بانه فرق بين التخيل والمشاهدة فالتخيل هو الارتسام في الخيال بخلاف المشاهدة والحالة التي يجدها الحدق
في الشمس او الخضرة بعد الاغماض حالة المشاهدة لا حالة التخيل فلا يسوغ لان يقال ان تلك الحالة

ابقاء صورتها فی الخیال وانت تعلم ان المشاهدة مشروطة بالمقابلة بین البصر والمرئی وارتفاع الحجب
ولا کذلک فی صورة الاغماض فالقول بکون تلک الحالة حالة المشاهدة غیر مستقیم بل الحق ان تلک
حالة التخیل وانما نظن انها حالة المشاهدة لمزید قرب العهد برؤیته بأبصار العین ونتهما
بان صورة المرئی فی تلک الحالة باقیة فی الحس المشترک کما سیاتی وسیاتی
تحقیق القول فی ذلک الثانی ان المرئی اذا کان قریبا من الرائی قربا مفرطا
لا یری کما هو واذا بعد یری اصغر مما هو علیه وهکذا یتزاید اصغر بتزاید البعد حتی یری
ثم لا یری وما ذلک الا لان صورة المرئی ینطبع فی جزء الجلیدیة ویحیط به زاویة
مخروط متوهم لا وجود له راسه مرکز الجلیدیة وقاعدته سطح المرئی فکلما کان قاعدته
اقرب کان ساقا المخروط اقصر وزاویته اعظم فیرتسم المرئی فی زاویة اعظم فلا یری اصغر وکلما کان
ذهی سطح المرئی ابعد کان ساقاه اطول وزاویته اصغر فیرتسم المرئی فی زاویة
اصغر فیری اصغر واذا انمحی الزاویة لغایة البعد لا یری ومعلوم ان هذا السبب
انما یستقیم اذا جعلنا الزاویة موضعا للابصار واما اذا جعلنا القاعدة موضعا
له فیجب ان یری کما هو سواء خرج عن زاویة ضیقة او غیر ضیقة وردا ولا بان
القائلین بخروج الشعاع ایضا یدعون ان صغر المرئی وعظمه تابعان
لصغر زاویة مخروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبکم وثانیا بانکم
تجوزون انطباع شبح الکبیر فی الصغیر فلا یکون صغر الزاویة سببا لصغر
المرئی عندکم الثالث ان للابصار اسوة بسائر الاحساسات فکما ان الاحساس
بسائر الحواس لیس بخروج شیء منها واتصاله بالمحسوس بل بان المحسوس
یاتیها فکذا الابصار لا یکون بخروج شیء منه بل لان صورة المبصر تاتیه

وتنطبع فيه ورد بانه قياس بلا جامع الرابع ان العين جسم صقيل نوراني وكل
جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان المنتبه من النوم اذا حك عينيه شاهد في الظلمة نورا وما ذلك الا لامتلاء
العين في ذلك الوقت من النور والضياء ولولا انصباب النور من الدماغ الى
العين لم يكن فائدة في تجويف العصبتين ورد بانه لو تم فانما يدل على انطباع الشعاع
في الباصرة لا على ان الابصار انما هو بسبب الانطباع الخامس ان الممرورين
يرون صورا لا وجود لها في الخارج ولا بد لما يرى من وجود فهي موجودة في
البصر ورد بان هذا من قبيل الرؤيا والكلام في الرؤية ووجود تلك الصورة
في الخيال لا في البصر واستدل نفاة الانطباع على بطلانه اولا بان الجسم
لا ينطبع فيه ما هو اكبر منه مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم ان لا يبصر
الا مقدار نقطة سواد العين الذي فيه انسانها واللازم صريح البطلان لانا نبصر
نصف كرة العالم اجيب عنه بان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع
صورة العظيم فيه وثانيا بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية
لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس
عظيما وما هو عظيم ليس بمبصر او امتنع ان ندرك بعد الشيء عنا وان لا نبصره حيث هو
ولزم ان لا نفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرتسمين في الباصرة
متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان اجيب عنه بان شبح المرئي اذا ارتسم في
العين وتاثرت الباصرة تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما
هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا انه مبصر

بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثها انه
لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في
كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تادي الصورة منهما الى ملتقى
العصبتين دفعة واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك كان السبب
في ان يرى الشيء الواحد متعددا ان عرض ان لا تتادى الصورتان من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين حتى يرتسم
في مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشيء لاجل ذلك متعددا كما زعمتم لزم ان لا
يكون عروض الحول لاكثر الناس اكثر لان الروح الدماغي لطيف فمن الممتنع ان يقاوم
في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم ولا يتاخر واذا جاز التقدم والتاخر عليه فاذا
جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان فيكون الحول اكثر والجواب ان هذا انما يتوجه لو قيل
ان حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغي في مجمع النور ولم يجز ان يكون حاملها
هو العصب لا الروح ولو سلم ان حاملها الروح فلم لا يجوز ان يكون حصول الروح
في خصوص الملتقى شرطا في الابصار ورابعها انه لو كان الامر والسبب في وحدة
المرئي تادي الصورة من الجليديتين الى مجمع النور دفعة واحدة والسبب في
تعدده اي في روية الواحد اثنين اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى
في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يستلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا في حالة واحدة واللازم منتف لانه اذا كان
قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه

وقصدناه بالنظر كما انا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابعد في
تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحداً كما هو
ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين واورد عليه بان هذا ليس يختص
الورود على اصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع ايضاً
فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطاً
واحداً رئي الشيء الواحد واحداً وان تعدد سهماهما رئي متعدداً ولما ورد عليهم
ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع السهمان على موقع واحد من
المرئي رئي واحداً وان تعدد موقع السهمين رئي متعدداً ففي الصورة المذكورة
لا يمكن ان يقال يكون السهمين او موقعهما متحداً ومتعدداً معاً في حالة واحدة فهذا
الاشكال مشترك الورود على اصحاب الانطباع واصحاب الشعاع ويجاب
عنه بان تعدد السهمين او تعدد موقعهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة
الى مرئيين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد واما استقامة العصبتين واعوجاجهما
في حالة واحدة فممتنع قطعاً ولو بالنسبة الى مرئيين فلا اشكال على اصحاب الشعاع
بخلاف اصحاب الانطباع والحق انه لا سبيل الى انكار حصول الصورة في الباصرة
على تقدير القول بالوجود الذهني اما ان الابصار بمجرد انطباع الصورة في
الباصرة فلا يساعده الدليل عليه بل لا يستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون
على مذهبهم بوجوه الاول ان الانسان اذا ابصر وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون
لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار
يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع

علی شئ صقیل کالمرآة ینعکس منہ الی شئ آخر وضعہ من ذلک الصقیل کوضعہ مما خرج عنہ الشعاع فزاویۃ الانعکاس کزاویۃ الشعاع علی ما ذکر فی علم المناظر فاذا وقع صقیل فی مقابلۃ الرائی انعکس شعاع بصرہ منہ الی وجہہ فیری وجہہ ولا شعور لہ بالانعکاس فیتوہم انہ یراہ علی الاستقامۃ کما ہو المعتاد فیحسب صورۃ وجہہ منطبعۃ فی المرآۃ واذا کان الوجہ قریبا من المرآۃ والخطوط المنعکسۃ قصیرۃ نظن ان صورتہ قریبۃ من سطح المرآۃ واذا کان بعیدا منہا والخطوط المنعکسۃ طویلۃ یحسب ان صورتہ غائرۃ فی عمقہا واما ان یکون لاجل انطباع صورۃ الرائی فی المرآۃ وانطباع صورۃ اخری من تلک الصورۃ فی عین الرائی فذلک باطل اما اولا فلان صورۃ الوجہ لو انطبعت فی المرآۃ لانطبعت فی موضع معین منہ فیلزم ان لا ینتقل من ذلک الموضع مع انتقال الرائی والواقع خلاف ذلک واما ثانیا فلانہ لو انطبعت صورۃ فی المرآۃ لانطبعت اما فی سطحہا کالنقوش المنقوشۃ فی ظاہرہا وہو صریح البطلان لانا نری الصورۃ المرئیۃ فی المرآۃ غائرۃ فیہا بحیث یقرب ممن یقرب منہا ویبعد عمن یبعد عنہا واما فی عمقہا وہو ایضا باطل اذ لیس للمرآۃ ذلک العمق ولانہ لا یمکن ان یری الصورۃ المنطبعۃ فی عمقہا لکثافۃ جرمہا واما ثالثا فلانا نری صور الجبال العظیمۃ فی المرآۃ مع ان انطباع العظیم فی الصغیر محال واجیب عنہ باختیار الشق الثانی والقول بان صورۃ الوجہ انما تنطبع فی المرآۃ فی موضع منہا لہ وضع خاص بالنسبۃ الی الوجہ والموضع الذی لہ ہذا الوضع بالنسبۃ الی الوجہ ینتقل بانتقال الرائی وان امر فی لیس ہے

فرو شوندہ و پیدا شوند ۱۲

جواب عن الوجہ الاول من وجوہ بطلان الشق الثانی

جواب عن الوجہ الثانی ۱۲

قولہ علی شئ صقیل ... ۱۲

کان الصائط ... الی الخصر ...

قولہ فیحسب ... صورۃ ...

وذلک الصورۃ ... الرائی

ولا یختص بانتقال ... الی ... من مکان الی مکان ...

قولہ والواقع ... فانا نری صورۃ تنتقل فی الماء والمرآۃ ...

قولہ انطباع صورۃ الرائی فی المرآۃ وانطباع صورۃ اخری من تلک الصورۃ فی عین الرائی ۱۲

الصورة المنطبعة في سطح المرآة بل ذو الصورة وانما هي آلة للابصار فهي منطبعة في سطحها وما يرى هو ذو الصورة لا نفسها وان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه الثاني ان من قال شعاع بصره لطف كان ادراكه للقريب اصح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره وغلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد الشعاع رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى بالعكس وما ذلك الا لان الاجهر تحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الرابع ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا اغمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكران في آلات الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحللها لرقتها مع ضوء الشمس او غلظها لرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث علم المرايا والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئي فلا بد من القول به والجواب ان تلك المباحث انما تبتني على كون المخروط الشعاعي بين الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف من الامور الموهومة من قبيل الدوائر والقسي والاقطار

نور بعد انفصال يتقلد ... العيون ومعادله ... والجواب ... بصره ... تحلل شعاع ضوء الشمس ... ظلمة ... البصر ليلا ... رطوبة من رطوبات العين ... الروح الباصرة ... اغماض السعيد ... والمراد ...

بسبب عدم انتشار شعاعية ... اغماض عينيه ...

الموہومۃ فی الافلاک المبتنے علیہا علم الہیأۃ لا علی کونہا امورا موجودۃ فی الخارج واصحاب الانطباع واہل الاشراق ایضاً انیکرون المخروط الشعاعی الوہمی وانما ینکرون وجودہ فی الخارج ہنا واستدل نفاۃ خروج الشعاع علی بطلانہ اولاً بانہ لوکان الابصار بخروج الشعاع لاختلف المرئیۃ بہبوب الریاح ورکودہا لتشوش الجسم الشعاعی الخارج من العین بہبوبہا کما یختلف السماع بہبوب الریاح ورکودہا لتشوش الہواء الحامل للصوت بہبوب الریاح وثانیاً بانا نعلم بالضرورۃ ان النور الذی یخرج من عین البقۃ یستحیل ان یقوی علی ان یحیط بنصف کرۃ العالم بل لو انقلبت البقۃ بل الانسان والفیل باسرہا اجساما شعاعیۃ لما امکن ذلک وثالثاً بان الشعاع ان کان عرضاً استحال انتقالہ وان کان جسماً استحال ان یخرج الی الافلاک ویصل الی الکواکب ان یخرج من عیننا بل من عین البقۃ جسم ینطبق علی نصف کرۃ العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد الیہا او انعدم ثم اذا انفتحت العین عاد مثلہ وہکذا ورابعاً بان حرکۃ الشعاع لیست ارادیۃ وہو ظاہر ولا طبعیۃ والا لکانت الی جہۃ واحدۃ ولا قسریۃ لا قسر حیث لا طبع وتجویز ان یکون حرکتہ الی جہۃ واحدۃ طبعیۃ والی ما عداہا من الجہات قسریۃ وان لم یکن القاسر معلوماً لنا مکابرۃ لا یلتفت الیہا وخامساً بانہ لوکان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا یری الشیٔ الابعد انقضاء زمان یتحرک فیہ الشعاع الی المرئی وان لا یری القمر قبل الثوابت بزمان یقطع فیہ الشعاع مسافۃ ما بینہما ولکن ذلک باطل بالضرورۃ فہذا اجیب عن ہذہ الوجوہ بان مراد القائلین بخروج الشعاع

الحسب فی الشعاع الیتقدم التعریف

ان المرئی اذا قابل شعاع البصر مستعد لان یفیض علی سطحہ من المبدء الفیاض شعاع یکون ذلک الشعاع قاعدۃ مخروط راسہ عند مرکز البصر لکنہم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلۃ العین بخروج الشعاع عنہا الیہ مجازاً علی قیاس تسمیۃ حدوث الضوء علی سطح المرئی فیما یقابل الشمس بخروج الضوء عنہا الیہ وہذا الجواب لا یغنی شیئاً لان الشعاع الحادث الفائض علی سطح المرئی ان کان موجوداً فی الخارج ویکون فی الخارج قاعدۃ مخروط شعاعی موجود فی الخارج راسہ عند مرکز البصر فاما ان یحدث علی سطح المرئی بمقابلۃ عین کل راءٍ شعاع فی الخارج حتی یکون علی سطح المرئی الذی یراہ الف راءٍ الف شعاع فی الخارج وعلی سطح المرئی الذی یراہ راءٍ واحد شعاع واحد فی الخارج فذلک ضروریۃ البطلان او یحدث بمقابلۃ عین راءٍ شعاع ولا یحدث بمقابلۃ عین راءٍ آخر شعاع اصلا وہذا ترجیح بلا مرجح وباطل بداہۃ ویبقی الکلام فی ذلک الشعاع وذلک المخروط الموجودین فی الخارج ہل ہما جوہران او عرضان وبالجملۃ فالقول بوجود المخروط الشعاعی وقاعدتہ فی الخارج لا یخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلۃ الابصار جسم نورانی فی الجلیدیۃ یری بین العین والمرئی مخروط وہمی تعلق ادراک النفس بالمرئی من جہۃ زاویۃ التی ہی فی الجلیدیۃ ویشتد حرکتہ عند رؤیۃ البعید فیحلل ان کان لطیفا ویفتقر الی تلطیفہ ان کان غلیظا ویحدث منہا فی المقابل اشعۃ یکون عند تناہی موقع سہم المخروط الوہمیۃ ویکون لہ حالات الاستقامۃ والانعکاس والانعطاف فہذا المخروط الوہمی ینفذ فی جسم الشفاف کالہواء المتوسط بین الرائی والمرئی علی الاستقامۃ ولا ینعطف علی سطحہ فلا یری الجسم الذی یتوسط الہواء بینہ وبین الباصرۃ اکبر مقدارا مما ہو علیہ وکذا کل شفاف نفیسہ کشفیف الہواء کالافلاک بخلاف الشفاف الذی

شفیف ثوب ... الشفیف ... شفیف ... (marginal note, partly illegible)

شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء فالشعاع بعضه ينفذ فيه مستقيما وبعضه ينعطف
على سطح ذلك الشفاف ثم ينفذ فيه الى المبصر ولذا يرى العنبة في الماء بقدر
الاجاصة اذا كانت قريبة من سطح الماء لان الشعاع البصري ينفذ فيه
مستقيما ومنعطفا معا ولا يتمايز الشعاعان لقربها من سطح الماء فاذا كانت
بعيدة من سطح الماء يكون بالشعاعين المتمايزين فيرى في موضعين من الماء
واذا كان قاعدة المخروط الشعاعي جسم صقيل ينعكس منه الشعاع الى ما يقابله
وهذا القدر مما لا ينكره احد من اصحاب المذاهب الثلثة ويستقيم عليه مباحث المرايا
والمناظر هذا واما الاشراقيون فان اكتفوا بمجرد ان الابصار لاضافة اشراقية
بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط
سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون انطباع شبح او خروج شعاع
واستدلوا على ذلك ببطلان المذهبين الاولين بما سبق ولم ينكروا المخروط
الشعاعي الوهمي وحالاته المذكورة في علم المناظر فلا باس عليهم وان زادوا
على ذلك ان الشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
في البصر ويصير بذلك آلة للابصار كما هو مشهور مذكور في تقريراتهم ورد
عليهم اولا ان كون الشعاع الذي هو في عين بقة قويا على احالة نصف
كرة العالم الى كيفية خلاف الضرورة العقلية وثانيا انه لو كان الابصار
بتكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصري لكان كلما كانت عيون المبصرين
اكثر كان الابصار اقوى لكون الكيفية التي يتكيف بها المشف المتوسط بسبب
مقابلة البصر عند ذلك اشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد

١٤٦

فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لا يمكن للرائي الا ذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة لكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة اذ لا تحصل لشيء منها وح يلزم ان لا تحصل الا لبصار واحد من الاخير يا باختيار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان امور تصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر يكون العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك لو احد وانما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ تكون مجموعها لا واحد او واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا او واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في المرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من علين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وح يلزم ان يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان تحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع

(حاشية: اي الاعتراض الاخير ١٢ — ولعلة ١٢ — لا ل — ح — لرؤية ذلك المرئي ١٢)

(حاشية في الهامش: ٥ — ساق شرح التجريد للعلامة القوشجي: قوله لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ١٢)

عين الناظر المتقدم لزم امكان روية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان روية الاعمى
للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
(متعلق بقوله لايجاب ١٢)
هذا قيل والحق ان تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصي باطل ومجموع العلل
المستقلة غير معقول وعلة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد
من العلل الناقصة ولا لمجموع اعدامها وثانياً اشتراط آتى فيما نحن تعدد العلل
المستقلة يبطل استقلال كل منها والقول بانه عند اجتماع العيون تحصل تلك الحالة
بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحداً واحداً منها باطل لانا اذا فرضنا
اجتماع الف عيون على روية مرئى معاً فاما ان تحصيل تلك الحالة للشف المتوسط بينها و
بين المرئى بالمجموع وهو باطل لانا اذا فرضنا ان حينا من تلك العيون غمضت
لزم القول ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علة اعنى مجموع الالف فيلزم بطلان
(من حيث هو مجموع ١٢)
روية سائر العيون دفعة واللازم صريح البطلان اذ لا معنى لبطلان روينا بانضمام
من سولها عينه على ان فساد ذلك جلى من كل ما يبين به او تحصيل تلك الحالة للشف
المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن علتها المستقلة مجموع العيون
بل واحد واحد منها وبالجملة فلا سبيل الى القول بتكيف الشف المتوسط بين الباصرة و
المرئى بكيفية الشعاع التي في البصر وصيرورته آلة للابصار كما لا سبيل الى القول
بحدوث الشعاع على المرئى بمثل هذا البيان فالحق ان في آلات الابصار روحاً و
مضيئة اذا قابلها المرئى مع تحقق الشرائط وارتفاع الموانع ينكشف المرئى
عند المدرك انكشافاً اشراقياً ويتوهم عند الابصار مخروط شعاعي وهي بكمالها
والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرائين ثم ان للابصار شرطاً

عند الفلاسفة يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئي للرائي او كونه
في حكم المقابل كما في روية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه
ومكمودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا ايضا يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب
الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون او المضيء فان الزجاج الملون
لا يحجب عن الابصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجبة ومنها ان يكون
المرئي مضيئا اما بالذات او بالغير ومنها ان لا يكون المرئي لطيفا في الغاية كالسموات
وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس وتوجه الحواس
وجه الاشتراط انا نجد بالضرورة انتفاء الروية عند انتفاء شيء من هذه الشروط
وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وفيه
ان هذه شرائط عادية لا غير والدليل لا يدل على ازيد من هذا ثم ان الابصار يتعلق
اولا وبالذات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت باللون وبوساطتهما بالعرض
بما عداهما من الاشكال والمقادير والحركات وغيرها هذا وقد اطنبنا الكلام تبصرة
للناظرين في هذا المقام الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في العصبة
المفروشة على سطح باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك ان الهواء الذي بين القارع
والمقروع او بين القالع والمقلوع ينضغط لعنف القرع او القلع العنيفين فيتموج
فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة
مفروشة في مقعر الصماخ فيها هواء راكد وفيها قوة تدرك بها ما يودي اليها الهواء

المنضغط من الصوت والهيأة العارضة له فاذا قرع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبة كما يحصل على الطبل فتدرك بالقوة المودعة فيها الصوت وهيأته اما ان القرع يوجب تموج الهواء فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها واما ان القلع يوجبه فلان القالع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي تسلكها المقلوع الى جنبتيها بشرط مقاومة المقروع للقارع كما في قرع الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع الكرباس بخلاف القطن فانه لا يقاوم القارع والقالع ثم انه لا يجب وصول الهواء المنضغط الحامل للصوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف ما يجاوره من الهواء بالصوت ويموج فيتكيف به ما يجاوره وذلك الهواء المجاور الى ان ينتهي الى الصماخ فيتكيف بالصوت الهواء الراكد في الصماخ والدليل على ان السماع يكون بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في اذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا نرى رماة البنادق يشعلون الفتيلة المرمي بها وبعد زمان نسمع اصواتها وكذا نرى ضرب الفاس على الخشب اولا وبعده بزمان نسمع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح فمن كان في جهة تهب اليها الريح يسمعه وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما يتناظران ولا يسمع احدهما صيحة الآخر وهذه امارات حدسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستدلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن

وتعارض بوجوه منها ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع
قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها الى الصماخ ومنها ان حامل حروف
الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم ان لا يسمعها الا سامع واحد لان بقاء ذلك
الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد بعيد جدا او اهوية
متعددة فيلزم ان يسمعها سامع واحد مرارا كثيرة واجيب باختيار الثاني والقول
بانه يجوز ان يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحدا من تلك
الاهوية او يكون متعددا ويكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فينتفي السماع
بوصول ما يصل بعد الواحد من الاهوية لانتفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع
كلام غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فتحقق السماع من دون وصول
الهواء الحامل للصوت واجيب بان الهواء الحامل له ينفذ في مسام الجدار ورد
بان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج ونفوذه في
المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول ودفع بان تكيف الهواء
بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي بشكل مخصوص ومنها ان الصوت
القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما ان يكون مسموعا او لا وعلى الاول يلزم
ان يكون الكلمة الواحدة مسموعة مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ
ومرة بقيامها بالهواء الخارج عنه واللازم صريح البطلان وعلى الثاني يلزم
ان لا يدرك جهة الصوت والجواب انا نختار الثاني وادراك جهة الصوت
انما هو بادراك جهة اتيان الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ لا السماع

بعض الاعلام واذ كان النطق لما صعب يكون اكثر با آنية قال الاستاذ العلامة قدس سره لا وجود لها الا في

الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بان السماع
مشروط بان يصل اول مرة فيكون الشرط منتفيا بعدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط
لم احصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا
لا انه اختيار لذلك الشق ومنها انه لو كان السماع بوصول الهواء المتموج المتكيف
بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ به لزم ان يسمع كل صوت
مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين وتكيف الهواء الراكد في
الصماخين بالصوت والتزام ان الصوت يسمع سمعتين لكلتا القوتين المودعتين
في العصبتين المفروشتين على سطحي الصماخين لكن لا نحس بالسمعتين لاتحاد زمانيهما
لا تخلو عن بعد لاسيما في اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين
في الاحوال والاوقات باسرها فللكلام مجال واسع الثالث من المشاعر الخمسة
الظاهرة قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح وقد اختلف في كيفية ادراك
الروائح بها فذهب الجمهور الى ان الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم
ذي الرائحة ينفعل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفيته بسبب مجاورته ويصل ذلك الهواء
المتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه الحاسة وكلما
كان الهواء ابعد من جرم ذي الرائحة كانت الرائحة فيه اضعف لان كل جزء
من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر وذهب
البعض الى ان ادراك الروائح بهذه القوة بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة
مخالطة للاجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك بها وزعم البعض انه

قوله بكيفيته بسبب مجاورته اي من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة ١٢ قوله وزعم البعض انه الخ ذكره شارح حكمة العين الصدر الشيرازي ١٢

يفعل ذو الرائحة في القوة الشامة فعلاً من دون استحالة الهواء في الكيفية ومن غير تبخر وانفصال احتج اصحاب المذهب الثاني اولاً بانه لولا تحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة ومخالطتها الاجزاء الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها واللازم باطلان والجواب ان اذكاء الحرارة والتبخير والدلك للروائح انما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة الى كيفية ذي الرائحة والبرد بخلاف ذلك او لان الحرارة تعين القوة الشامة على الادراك بخلاف البرد وثانياً بانه لولا تحلل الاجزاء من الجسم ذي الرائحة لما كانت التفاحة يذبل بكثرة الشم والجواب ان كثرة المس تعين على تحلل رطوبات التفاحة فهي تذبل بمرور الزمان وبكثرة المس بسبب تحلل رطوباتها لا بسبب انفصال اجزائها ومخالطتها بالاجزاء الهوائية عند شمها اذ من المعلوم انه لا تحليل منها اجزاء يملأ مواضع كثيرة تعطرت برائحتها واستدل اصحاب المذهب الثالث بان النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا تسخن الامسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة الى كيفيته وقد حكى المعلم الاول في تعليم الاول انه الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف قتلى وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وان يحلل من تلك الجيف اجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب ان ذلك مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع وانه من الجائز هبوب رياح قوية يصل بها الهواء المتكيف بكيفية الرائحة الى تلك المسافة البعيدة على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالابصار حين هي محلقة في الجو العالي كذا قال الشيخ والطبلي المذهب الثاني

فان الرائحة ... جسم ذي الرائحة ... ويحصل الرائحة ... البرد ... الروائح ... سبب ... نفوذ ... مسافة ... جيف ... محلقة

بان قليلا من المسک بعطر هواء بيت کبير ويدوم ذلک التعطر مدة لقائه وان
فتح ذلک الهواء من البيت ودخل فيه هواء آخر من غير ان ينقص وزنه کيف
ولو فتت ذلک المسک کله الى اجزاء صغار لم تشغل هواء البيت بالکلية فلو کان
الشم بالتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة لما امکن ذلک وابطل الثالث
بان المسک قد يذهب به الى مسافة بعيدة وقد يحرق ويفنى بالکلية مع ان اثره
تدرک في الهواء ازمنة متطاولة فکيف يتوهم ان الشم هناک بفعل المسک في القوة
الشامة فتعين ان يکون الحق هو المذهب الاول لکن يرد عليه انه من المعلوم
المجرب ان الجسم ذي الرائحة اذا کان حيث تهب الرياح تکيف الهواء برائحته
وتزول عنه الرائحة بالکلية او تضعف جدا ولذا يهتمون بتقديم الاباريق والقوارير
المملوة من الطيب والعروق والعطور النوافح ويلتئمون في فتوق النوافج
فاما ان يکون الرائحة تنتقل عنه الى الهواء من دون انفصال جزء منه حامل
للرائحة ومخالطة الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال او لا ينتقل عنه بل تحدث في الهواء رائحة اخرى فلم
تزول عنه الرائحة ولم تضعف او ما ضعفها فيه على هذا التقدير فلا محيد عن القول
بان الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذي الرائحة وتخالط
الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذي الرائحة او تضعف لانفصال
تلک الاجزاء عنه بالکلية او انفصال بعضها عنه فلعل الحق ان الشم
قد يکون بتکيف الهواء بکيفية ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يکون بانفصال
اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ومخالطتها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم

والعلم الحق عند واهب العلوم الرابع من المشاعر الحکمة الظاهرة الذوق

وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بشرط مماسة جرم ذي الطعم لحاملها وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم
وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع اذ بها تمكين على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان قوة اللمس تمكين بها على مثل ذلك من
الملموسات وفي الاحتياج الى المماسة وتفارقها في ان نفس المماسة ههنا
لا تؤدي الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس
فان نفس مماسة الحار تؤدي الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى
توسط واسطة وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم لان الرطوبة
اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية مطعم لم تدرك طعوم الماكولات والمشروبات الا
مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحتها كالممرور فانه يجد الماء العذب والعسل الحلو
مرا واختلفوا في كيفية توسطها فقيل انها تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم و
تغوص تلك الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة
هو كيفية ذي الطعم وتلك الرطوبة واسطة لايصال الجوهر الحامل لتلك
الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة نفسها تتكيف بكيفية ذي الطعم
بسبب المجاورة وتغوص وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كيفيتها هذا والمشهور
ان الطعوم كيفيات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لادراكها و
توهم البعض انه لا وجود للطعم في المطعومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة
بل زعموا ان سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج وانما تحدث في
الحاسة وتوهموا ان القول بوجودها في الخارج مبني على ان الكيفيات المحسوسة قائمة

٥١ قوله رطوبة لعابية وهي مترشحة من اللحم الغددي الذي في اصل اللسان المسمى بمولد اللعاب وقد يسمى بالملعبة كذا قال العلامة الشيرازي ١٢ ٥٢ قوله وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم ليؤدي طعوم الاشياء كما هي الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم ١٢ شرح حكمة العين ٥٣ قوله واختلفوا في كيفية توسطها الخ قال شارح حكمة العين ان الحق ان يقال واحد من هذين [illegible] الوجهين [illegible] [illegible] تلك الرطوبة باتصال [illegible] عليها [illegible] [illegible] الطعم [illegible] ذي الطعم [illegible] ١٢ فائدة [illegible] [illegible] [illegible] ١٢

بالتشبیہ ففاعل الحلاوۃ فی الذائقۃ یجب ان یکون حلوا وفاعل الحرارۃ یجب ان یکون حارا وہکذا وابطلوا ہذا المبنی بان الحرکۃ تسخن مع انہا غیر حارۃ و المرور یجد طعم الماء مرا والذی غلب علیہ الدم یجدہ حلوا مع انہ تفۃ فی نفس الامر ومن غلب علیہ السوداء یری جمیع الالوان سوادا وصاحب الیرقان یراہا صفرۃ وحرکۃ الہواء الراکد فی الصماخ وضربہ الجلد المفروش علی العصب الذی فیہ سواء یحتقن موجب لحدوث الصوت کما فی الطبل سواء کان لہ وجود خارج الصماخ اولا وہذا انکار للمحسوسات و جحود بالضروریات فلا یستحق الجواب واللہ اعلم بالصواب الخامس من المشاعر الظاہرۃ قوۃ اللمس وہی قوۃ منبثۃ فی العصب المخالط لتمام الجلد واکثر البدن من شانہا ادراک الحرارۃ والبرودۃ والرطوبۃ والیبوسۃ ونحو ذلک بان ینفعل عنہا العضو اللامس عند المماسۃ قال الشیخ اول الحواس الذی یصیر بہ الحیوان حیوانا ہو اللمس فانہ کما ان للنبات قوۃ غاذیۃ یجوز ان یفقد سائر القوی دونہا کذلک حال اللامسۃ للحیوان لان مزاجہ من الکیفیات الملموسۃ وفسادہ باختلالہا والطلیعۃ للنفس فیجب ان یکون الطلیعۃ الاولی ہو ما یدل علی ما یقع بہ الفساد ویحفظ بہ الصلاح وان یکون قبل الطلائع التی یدل علی امور تعلق بہا منفعۃ خارجۃ عن القوام ومضرۃ خارجۃ عن الفساد والذوق والحان والآلی الشئی الذی یستبقی الحیوۃ من المطعومات فقد یجوز ان یبقی الحیوان بدونہ لارشاد حواس اخر علی الغذاء الموافق واجتناب المضار ولیس شئی منہا یعین علی ان الہواء المحیط بالبدن محرق او مجمد ولشدۃ الاحتیاج الیہ کان بمعونۃ الاعصاب ساریا فی جمیع الاعضاء الا ما یکون عدم الحس انفع لہ کالکبد والطحال والکلیۃ لئلا

متاذي بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد متولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصتبان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم بمصاكة بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست تألمت
بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان لتركبه
من العناصر صلاحه باعتدالها وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك
بها المنافي ليحترز عنه ولذا وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما بالنقلة
كاكثر الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولاهما لما عرف ان له
حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة في بعض الاعضاء التي هي
ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هي دائمة الحركة كالرئة
والتي عليه اثقال البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى ان فيها
حاسة الا ان في حاستها كلالة ولذا كان احساسه بالالم اذا احس اشتد ثم
انهم اختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على نفيها والبعض على اثباتها
زعما منهم بانها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون
لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس وفيه ظاهر لان كون اللمس من لوازم
مطلق الحيوة المتحققة في الافلاك ايضا في حيز المنع وكذا استلزام مطلق الشعور
لقوة اللمس واستدل الجمهور بان قوة اللمس انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافي
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا وفيه انه يجوز
وجودها في الافلاك لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ومن الناس
من افرط فاثبتها لبسائط العناصر واستند بهرب الارض من العلو وهرب النار



العفص ... بعضي ... اللذع ... اللذاع ... الاتصال ... بالعادة ... للسوداء ١٢

والكلية ... اللذاع ١٢ ... انتقال ... بالنضج ... ١٢ ... ١٢

ادراك المنافي ... ١٢

من اسفل الى شعوربهما بالملايم والمنافر ومنهم من اثبتها في النبات والله اعلم
واختلفوا في ان القوة اللامسة هل هي قوة واحدة او قوى متعددة فالجمهور على
انها قوة واحدة تدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس واختلاف مدركات
القوة اللامسة لا يوجب اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات
لا يوجب اختلاف الباصرة وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة
احدها الحاكمة بالتضاد بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد
بين الرطب واليابس والثالثة الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة
الحاكمة بالتضاد بين الخشونة والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل
والخفة لان الميل ايضا يدرك باللمس قالوا قوى اللمس متعددة لكن لانتشارها
في البدن واشتراكها في آلة واحدة اولعدم كون تعدد آلاتها محسوسا ظن
انها قوة واحدة وتمسكهم في ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو
مع فساد مبناه وعلى التنزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه
اولا النقض بالقوة الذائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انها واحدة عندهم
ولا يجدي القول بان التضاد بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة
انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاد بين الملموسات فانه انواع متعددة
فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة
نوع آخر فلا بد لادراك كل من انواع هذا التضاد من قوة لامسة فوجب
القول تعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة لما
(اي عدم اجداء القول ١٢)
ادركت التضاد بين الطعمين وادركت خصوصيتهما التي بها امتازا عن

غيرهما ويمتاز كل منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما
جاز صدور افعال مختلفة عن قوة واحدة جاز ادراك انواع مختلفة من التضاد
بقوة واحدة فلم يجب القول بتعدد القوة اللامسة وثانيا ان المدرك بالحس
واللمس هما المتضادان كالحرارة والبرودة لا معنى التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر
عنها اثنان فيجوز ان يصدر عنها اكثر من الاثنين ايضا وثالثا ان الهشاشة
واللزوجة والبلة والجفاف وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك
يدرك باللمس فعليهم ان يثبتوا لادراك هذه قوى اخر سوى الاربع او الخمس المذكورة
وان لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة فليكف وجود قوة واحدة او قوتين
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وما قيل من ان مزاج الحيوان لما كان من
جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها فالقوة التي
هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث تتاثر بسببها الحيوان عن اضداد
ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط
من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس
اليها ويتاثر عنها فلا محالة تعددت القوة اللامسة وهذا معنى قولهم ان اللامسة
حاكمة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية ما لزم مما ذكر
ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها يتاثر
عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراك تلك
الاطراف لقوى متعددة فغير لازم وبالجملة فلا دليل على تعدد القوة اللامسة

بل ربما يذهب الوهم الى ان القوة الذائقة هي القوة اللامسة اللسانية والكان
هذا الوهم مضمحل بادنى تامل فانهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني
وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط اخر على ما عرفت وايضا غاية اللمس
مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق اللمس ادراك ما لا يلايم ليجتنب ولذا عم
جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات واجب في البقاء وغاية خلق
الذوق ادراك ما يلايم ليجلب ولذا لم يعم لان جلب جميع الملايمات لا يجب في البقاء
فلا يكون اللمس والذوق متحدين فليتامل هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة
ولنختمه بثلثة ابحاث الاول ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحواس منها ما لا لذة
بفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي
لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتالم بل النفس تتالم وتلتذ و
كذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون
مفرط فليس تالمهما من حيث تسمع وتبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي
وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملايمة او منافرة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية
الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل
بتفرق الاتصال والتيامه واعترض عليه اولا بان مدرك الجزئيات
كالشق والجرح
المحسوسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع انهما لا يتالمان
ولا يلتذان بل النفس تتالم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس الخمس فلا يستقيم
قوله في الشم والذوق وثانيا بان بديهة العقل حاكمة بان لكل واحد من الحواس
بناء على ان ويلتذان

بلگرامی مدظله

محسوسا مخصوصا يستحيل ان يدركه غيره فلا يصح ان يقال ان مدرك الصوت
الشديد واللون المؤذي هي القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين وثانيا
بان ما ذكره مناقض لحد اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة وثالثا
بان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس اولا فعلى الاول يكون
ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان المؤذية الما وعلى الثاني لا يكون
للمس ولا للشم ولا للذوق لذة والم واما ان يكون لذة والما لبعض الحواس
دون البعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك النفس المحسوسات
الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة
لانها ليست كمالا لها لعدم اتصاف الباصرة بها والملائم للشيء هو الذي
يكون كمالا له بل الملائم للباصرة هو ادراك الالوان والشيخ لم يجعل حصول
الملائم لذة حتى يكون حصول ادراك الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة
عبارة عن ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم
اعني ادراك المبصرات ولم يحصل لها ادراك الملائم اعني ادراك ادراكها فان
القوة الباصرة لا تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها
تدرك الاشياء وتدرك انها تدركها واعترض عليه بان ما ذكره جار في اللامسة
والشامة والذائقة ايضا فانها ايضا انما يحصل لها ملائماتها اعني ادراكات
الكيفيات المحسوسة بها لا ادراك ملائماتها اعني ادراكات الادراكات هو انما يحصل
للنفس لانها تدرك وتدرك انها تدرك واجيب عن الاول بان المدرك

والمتلذذ والمتالم حقیقة هی النفس و اطلاق هذه الالفاظ علی الحواس مجاز لکن
لما کان الاحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها و تکیفها
بکیفیة ذلک المحسوس و کان انفعال بعضها و تکیفها به بحیث ان النفس تدرکها
حیث تنفعل الآلات عن محسوساتها کاللامسة والشامة والذائقة ولذا یقال
ان الانسان یدرک لذة الحلو فی الفم ولذة الطیب فی الشم ولذة الدغدغة فی
آلة اللمس و کان بعضها علی خلاف ذلک کالباصرة والسامعة فلا یقال
انه تدرک لذة الصور الحسنة فی الجلیدیة او فی مجمع النور ولذة الصوت الطیب
فی العصبة المفروشة علی الصماخ حکم بالتذاذ اللامسة والذائقة والشامة
وتالمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثانی بان الشیخ لا یقول
بان مدرک الصوت الشدید واللون المفرط لامسة الاذن والعین بل المدرک
لها السامعة والباصرة والمتالم آلة لامستهما بطریق تفرق اتصال یحدثه
الصوت الشدید فی لامسة الاذن واللون المؤذی فی لامسة العین وعن
الثالث بان المتالم من اللون المؤذی لامسة العین و مدرکه باصرتها لا
لامستها والملایم والمنافر انما یکونان للنفس لا للقوی او الآلات وعن الرابع
بان القول بکون ادراک النفس لذة اللمس والشم والذوق حیث تنفعل الآلات
هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر والسمع حیث لا تنفعل آلاتهما عن محسوساتها
لیس ترجیحا بلا مرجح وانت تعلم ان هذا الکلام مع غایة متانته لا یفید الفرق
بین اللامسة والذائقة والشامة وبین الباصرة والسامعة بکون ادراک النفس
لمحسوسات تلک الثلاث حیث تنفعل آلاتها بها و کون ادراکها لمحسوسات تانیک حیث

لا ينفعل آلاتهما بهما ويكون آلات تلك الثلاث محال اللذات والآلام الحاصلتين عن محسوساتها دون آلات هاتين فلم تدرك النفس محسوسات تلك حيث ينفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لا ينفعل آلاتهما واما ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم ولذة النعومة في اللمس فان صح فكذلك يصح انه يدرك لذة حسن الصورة في البصر ولذة حسن الصوت في السمع ولو سلم انه يقال ان الانسان يجد لذة الحلو في الفم والطيب في الشم والنعومة في اللمس ولا يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة فغايته ان يكون ذلك من الاطلاقات العرفية التي لا يلتفت اليها في معرفة الحقائق والعلوم الحقيقية على ان الكلام في انه لم يقال ذلك ولم لا يقال هذا وما قيل في وجه الفرق من ان مزاج الحيوان حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه وصلاح بدنه وفساده انما يكون بانحفاظ ذلك المزاج وانحلاله واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولاً لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوى ويتزايد بها بدنه ويتلوهما في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها الارواح واما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجاً قريباً فالملايم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي اجسام مركبة هما مدركات تلك الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات تينك الحاستين فليست ملايمة ومنافية لهما ولا لمحلهما ولذا لا تلتذان

ولا تتالم ان بهما فكلام خال عن التحصيل لانه لو تم فانما يدل على شدة احتياج الحيوان الى اللمس ثم الى الذوق وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراك لذة الملموس والمذوق فی آلات اللمس والذوق ولا يكون ادراک لذة المبصر والمسموع فی آلات السمع والبصر على ان ما يتلذذ بلمسه كالناعم وما يتالم بلمسه كالخشن وما يتلذذ بذوقه كبعض الماكولات المستلذة الضارة وما يتالم بذوقه كبعض الادوية المرة النافعة وما يتلذذ بشمه كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتالم بالشم كبعض الروائح المستكرهة المفيدة لا يكون مما يلائم او ينافی الحيوان بما هو حيوان ولا ان الكيفيات التی مزاجه من جنسها ولا مما يتقوم به بدنه او يختل به مزاجه ولا مما يتقوى به او يتضعف به بدنه فاللذة والالم غير النفع والضرر فی صلاح المزاج الحيوانی والكلام فی كون محل لذة الملموسات والمذوقات والمشمومات وآلامها آلات اللمس والذوق والشم وعدم كون محل لذة البصر والسمع والمها آلاتهما فهذا الكلام لا يجدی فی ذلک نفعا وبالجملة فهذا البيان لا مساس له بما نحن فيه فلعل الحق ان اللذة عبارة عن ادراک الملائم بما هو ملائم والالم عن ادراک المنافر بما هو منافر فكل ادراک ملائم بما هو ملائم سواء كان بالبصر او بالسمع او بالشم او بالذوق او باللمس او بغيرها لذة وكل ادراک منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر او بالسمع او بالشم او بالذوق او باللمس او بغيرها الم والمدرک الملائم والمنافر والمتلذذ والمتالم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس

في المستلذة والانفع في المرة بين مغايرة النفع والضرر مع اللذة والالم ١٢ يعني ان المقصود اثبات كون محل لذة الملموسات والامها الآلات اللمس و الدليل لا يثبته ١٢

فقد تستند اللذة والالم والادراک الی ہذہ الحواس ایضا ولما کان اللذة والالم
عبارتین عن الادراک وکان متعلق الادراک فی الاحساسات ہی الصور الموجودة
فی آلات ہذہ الحواس فان ارید باللذة والالم نفس الادراک فمحلہما مطلقا ہی
النفس لان الادراک انما یقوم بہ دون الحواس وان ارید بہما صورة الملائم
وصورة المنافر الحاصلتان فی ہذہ المشاعر اللتان یتعلق بہما ادراک النفس
فمحلہما ہی الحواس مطلقا من دون فرق ما بین اللامسة والذائقة والشامة
وبین الباصرة والسامعة فلا یستقیم ان یقال ان النفس تجد لذة الملموس
والمہ فی آلة اللمس ولذة المطعوم والمہ فی آلة الذوق ولذة المشموم والمہ فی آلة
الشم ولا تجد لذة المبصر والمہ فی الباصرة ولذة المسموع والمہ فی السامعة ولا ریب
فی ان من یتجلی الصور الحسنة یلتذ بالاجتلاء ومن یبتلی بالنظر فی صورة سوء
یتالم بہذا الابتلاء ومن ذا الذی لا یفرق بین رؤیة الوجوہ الوجیہة الملیحة
الصبیحة وبین رؤیة الاشکال الکریہة الوقیحة القبیحة وبین الاصوات
الرخیمة المعجبة والنغمات الطیبة المطربة وبین نہیق الحمیر المستنفرة والاصوات
المستہجنة المستنکرة وادراک تلک اللذة وذلک الالم انما ہو بالباصرة
والسامعة وتالم الباصرة والسامعة من لون منفر مؤذ وصوت شدید ہائل
لیس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لہما من اجتلاء صورة
شائقة او استماع نغمة رائقة بل ہو تالم حسی من جہة تفرق اتصال یحدث
فی آلات السمع والبصر فنفی ہذا التالم والالتذاذ المقابل لہ عن السمع والبصر
بما ہو سمع وبصر لا یجدی بل لیس فی محلہ وہل ہذا الا کان یقال ان السمع

[illegible]

والبصر يلتذان بالحلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من شأنهما اللذة والالم
ومن البين انه لا يلزم من نفي ادراك مختص بحاسة عن حاسة اخرى سلب الادراك
مطلقا عن تلك الحاسة الاخرى فلا يلزم من نفي اللذة والالم المختصين
باللامسة والذائقة سلب اللذة والالم مطلقا عن الباصرة والسامعة والقول
بان الملتذ والمتألم بالرؤية والاستماع هي النفس دون الباصرة والسامعة
والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة والذائقة والشامة تحكم يأبى عنه
الفطرة السليمة كل الاباء ونحن لم نخلق لان نؤمن بما بين دفتي الشفاء

**المبحث الثاني** ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفا بحسب
اختلاف آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء
وآلة الشم البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية
ولا شك ان النور الطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء
والماء من الاعضاء الارضية فيكون اللمس اقوى ثم الذوق ثم الشم ثم السمع
ثم البصر ولذا كانت ملايمات اللمس الذ ومنافياته اشد ايلاما ثم وثم حتى
انتهى الامر الى ان انكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بمحسوساتهما

**المبحث الثالث** ان لها محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد
والاوضاع والحركات والاشكال والقرب والبعد والمماسة فاللمس
يدركها بتوسط صلابة اولين او حر او برد والبصر يدركها بتوسط اللون
والضوء وربما نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جلاس
سفينة سريعة لا تضطرب ولا تحس بحركتها يشعرون تحركها

بادراک اختلاف اوضاعها الی بعض الامور والمذوق یدرک
العظم والعدد بمعاونة امور ذهنية بان یذوق طعما کبیرا وطعوما مختلفة
والحرکة والسکون بواسطة اللامسة والشم لایدرک شیئا من ذلک
الا بضرب من القیاس بان یتوارد علیه روائح مختلفة والسمع یدرک
مقادیر الاصوات بمعاونة امور ذهنية وتطویل الکلام فی امثال هذا
لایرجع الی کثیر طائل اما المشاعر الباطنة فهی ایضا خمسة بالاستقراء
وما یقال فی وجه الضبط من انها اما مدرکة فاما للصور المحسوسة بالحواس
الظاهرة فهو الحس المشترک واما للمعانی التی لاتدرک بالحواس الظاهرة
فهو الوهم واما معینة علی الادراک فاما بالتصرف فهی المتخیلة او بالحفظ
فاما بحفظ الصور فهو الخیال او بحفظ المعانی فهی الحافظة فلا یفید الحصر
فاول المشاعر الباطنة الحس المشترک وهی قوة مودعة فی مقدم البطن
الاول من الدماغ یتادی الیها صور الجزئیات المحسوسة بالحواس
الخمس الظاهرة فیطالع النفس صورها فیها ولذا تسمی فی الیونانیة بنطاسیا
ای لوح النفس واستدلوا علی وجودها بوجوه الاول انه لولم یکن فینا
قوة تدرک بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما امکن منا الحکم بان هذا
الملون هو هذا المذوق او هذا الملموس لان الحاکم یجب ان یحضره المحکوم
علیه والمحکوم به وشیئ من الحواس الظاهرة لاتدرک المحکوم علیه والمحکوم به
فان البصر یدرک هذا الملون لاهذا المذوق ولاهذا الملموس والذوق انما
یدرک هذا المذوق لاهذا الملون ولاهذا الملموس واللمس یدرک هذا الملموس

لا ہذا الملون ولا ہذا المذوق والّلازم باطل بالضرورة ولا یمکن ان یقال
ان الحاکم علی احد المحسوسات بالآخر ہو العقل لانّ العقل لا یدرک المحسوسات
فلا یحکم علیہا وبہا وایضاً البہائم التی لا عقل لہا یصدر منہا ہذا الحکم والّا
لم تکن صورة الخشبة تذکرہا الالم لتہرب ولا صورة العشب تذکرہا الطعم
لتطلب واعترض علی ہذا الوجہ اوّلا بانہ کما یمکننا الحکم بان ہذا الملون ہو ہذا
الملموس کذلک یمکننا الحکم علی ہذا الشخص بانہ انسان فلو صحّ ما ذکر من
ان الحاکم یجب ان یحضرہ المحکوم علیہ والمحکوم بہ لوجب ان یکون فینا
قوة تدرک الکلی والجزئی معاً مع ان القوة العقلیة لا تدرک الجزئی
والقوة الجسمانیة لا تدرک الکلی وما اجاب عن ہذا الاعتراض العلامة
اثیر الدین الابہری رح من انہ لا یلزم من وجوب حضور المحکوم علیہ وبہ
لدی الحاکم ان یکون لنا قوة واحدة مدرکة للکلی والجزئی بل انما یلزم
ان یکون لنا قوة تدرک صورة الجزئی والکلی وصورة الجزئی یجوز
ان تکون کلیة بان یکون الجزئی مدرکا علی وجہ کلی بان یتصور الانسان
موصوفاً بعوارض کلیة بحیث یحصل من المجموع صورة مطابقة لہذا الانسان
فی الخارج وان لم یکن فی نفسہا مانعة عن وقوع الشرکة فانّی لا احصل لانا
نحکم علی ہذا المبصر الجزئی المعلوم بما ہو جزئی بانہ انسان من دون ان
نحتاج فی ہذا الحکم الی ان نتصور المحکوم علیہ بصورة کلیة مطابقة
لہ فلا محیص عن النقض وثانیا بانّا نعلم بان الحاکم بین المحسوسات والمعقولات
مطلقاً ہو النفس واسناد الحکم الی القوة الحاسة الآتیة حاسة کانت مجازاً فما لا بد

منہ فی الحکم حضور المحکوم علیہ والمحکوم بہ عند النفس وحضورہما عند ما قد یکون بارتسامہما فیہا کما ہو عند حکمہا علی معقول بمعقول وقد یکون بارتسامہما فی آلتین لہا کما ہو عند حکمہا علی محسوس بمحسوس وقد یکون بارتسام احدہما فیہا وارتسام الآخر فی آلۃ من آلاتہا کما ہو عند حکمہا بمعقول علی محسوس وبالعکس فلا یحوج صحۃ الحکم بمحسوس بحاستہ علی محسوس بحاستہ اخری الی القول بوجود حس مشترک یجتمع فیہا صور المحسوسات بالحواس الظاہرۃ کما لا یحوج صحۃ الحکم بمعقول علی محسوس الی القول بوجود قوۃ مدرکۃ للکلی والجزئی معا وہذا الکلام فی غایۃ المتانۃ وما افادہ العلامۃ الشیرازی رحمہ اللہ فی حواشی شرح الاشارات من ان النفس انما تحکم بان ہذا الملون ہو ذو ہذا الطعم لاجتماع اللون والطعم فی آلتیہا او فی آلۃ اخری اذ لیس الطعم فی آلۃ اللون ولا بالعکس فیکونان فی آلۃ اخری وہو المعنی بالحس المشترک غیر مقنع لان ہذا الحکم من النفس انما یستدعی حضور صورتی المحکوم علیہ والمحکوم بہ عند النفس سواء کانتا فی آلۃ واحدۃ او احدہما فی آلۃ والاخری فی آلۃ اخری فلا یثبت الحس المشترک الوجہ الثانی انا نری القطرۃ النازلۃ خطا مستقیما والشعلۃ الجوالۃ دائرۃ مع انہ لا وجود للخط المستقیم والدائرۃ فی الخارج فیکون وجودہما فی قوۃ ولیست تلک القوۃ ہی الباصرۃ لان البصر لا یدرک الشی الا حیث ہو ولا النفس اذ لا ترتسم فیہا الجزئیات المادیۃ فاذن ہی قوۃ جسمانیۃ غیر الباصرۃ ینطبع فیہا صورۃ القطرۃ حین کانت فی حیز ثم قبل انمحاء ہذہ الصورۃ ینطبع فیہا صورتہا حین ما یکون فی حیز آخر وہکذا فاذا اجتمعت الصور احس بالخط وکذا الحال فی رویۃ الدائرۃ من الشعلۃ الجوالۃ وہی القوۃ المسماۃ

ای الحکم حضور المحکوم علیہ والمحکوم بہ عند النفس ۱۲ الخ ای بل الحکم علیہ ۱۲ النفس ۱۲ الشی المحسوس الذی لا یحضر عند النفس ... ۱۲ الاحساس ... ۱۲

فان موضع الاخر ... الموجود فی موضع ... والدائرۃ ... موضع ... بل ... ان الظاہر ... الی الباصرۃ ...

لا یدرک الشی الا حیث ہو ... مدرکۃ وبصورۃ ... والابصار ... ۱۲

لا الذی خالفنا ... المولوی ... اسامی ... الی ... ان النفس ... مجردۃ والصورۃ ... بالمادیات ۱۲

بالحس المشترک واعترض علیه بوجوه منها انا لانسلم ان تلک القوة غیر الباصرة وما ذکرتم من ان الباصرة لایدرک الشئ الا حیث هو لا دلیل علیه الا الاستقراء وهو لایفید الیقین فلم لایجوز ان ینطبع فی الباصرة صورة القطرة والشعلة حین حصولها فی حیز آخر بانتقال منطبع الصور فی البصر فتشعر القوة الباصرة بها فتری خطاً مستقیماً ودائرة وقد سلم الشیخ ان البصر یدرک الحرکة ویستحیل ادراکه الحرکة الا علی الوجه المذکور ویجاب عنه بان هذا مکابرة للقطع بانه لا ارتسام فی البصر عند زوال المقابلة وهذا غیر مفحم للمناظر ومنها انا سلمنا ان مدرک الخط المستقیم والدائرة لیس هو الباصرة لکن لم لایجوز ان یکون هو النفس فانها تدرک الکلی والجزئی وهذا الوجه غیر موجه اذ الکلام فی مدرکهما بل فی محل وجودهما ولایجوز ان یکون وجودهما فی النفس لتجردها وکونهما من الجزئیات المادیة المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئیات المادیة فی المجرد ومنها انا لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم یکن فی البصر یکون فی قوة اخری لم لایجوز ان یکون فی الهواء فیتصل التشکلات فی الاجزاء الهوائیة المتجاورة فیری خطاً مستقیماً او دائرة واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بان بقاء الشکل السابق عند حصول الشکل بعده یستلزم الخلاء فان الشکل انما یحدث فی الهواء لانه یحیط بالجسم المتحرک فیه وبقاء نهایاته بحالها بعد خروج المتحرک عنها یقتضی احاطة تلک النهایات بالخلاء ورد بان لزوم الخلاء ممنوع لجواز ان یکون تشکلات الهواء متتالیة ویشاهد کل من التشکلات فی آن مختص به ولقلة الزمان الفاصل بین آنات التشکلات نظن ان المجموع مشاهد دفعة

وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة في آن وهذا في غاية السقوط لان الشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولاً اما ان يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق او لا يكون باقيا وعلى الاول اما ان يكون الشكل السابق باقيا في الهواء في الخارج فيلزم الخلاء قطعا على ما افاده المحقق واما ان يكون باقيا في البصر من دون ان يكون باقيا في الخارج في الهواء فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء بل يكون اتصال الارتسامات في البصر على خلاف مازعمه المعترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثاني يلزم ان يكون المعدوم الذي لا وجود له مطلقا لا في الخارج ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث ان الانسان قد يدرك صورا لا وجود لها في الخارج كالمبرسم والنائم فانهما يشاهدان صورا محسوسة ويدركان اصواتا مسموعة متميزة عما عداها وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها في المدارك وتلك المدارك يجب ان يكون جسمانية لامتناع حصول تلك الجزئيات المادية في المجرد ولا يجوز ان يكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولان تلك الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكمه ولا ان يكون هي الخيال الذي هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهدا وليس كذلك فيكون هي قوة اخرى من القوى الباطنة وهي المسماة

بالحس المشترک واعترض علیه اولاً بانا لا نسلم ان المدرک بهذه الامور لیس هو النفس فانها تدرک الکلی والجزئی والجواب ان الکلام فی محل وجود تلک الصور ولا یجوز ان یکون هو النفس لانها جزئیات مادیة والنفس مجردة والجزئیات المادیة لا ترتسم فی المجرد وثانیاً بان غایة ما یلزم مما ذکر انه لا یکفی الحواس الظاهرة لمشاهدة تلک الصور فیجوز ان یکون بازاء کل حس ظاهر حس باطن ولا یلزم منه وجود حس مشترک یجتمع فیه جمیع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثاً بان غایة ما یلزم مما ذکر ان یکون لتلک الصور وجود واما ان یکون وجودها فی المدارک فغیر لازم لجواز ان یکون وجودها فی عالم البرزخ ویشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم للنوم او المرض او لغیر ذلک بل الفطرة السلیمة تحکم بانه لا یفرق الانسان بین مشاهدة صور یدرکها بالحواس الظاهرة وبین مشاهدة صور یشاهدها فی الرؤیا او عند الابتلاء بالبرسام وتدرک هذه الصور التی یشاهدها النائم او المبرسم لیس هو النفس بلا توسط قوة جسمانیة لانها جزئیات مادیة والمجرد لا یدرک المادیات بلا توسط قوة جسمانیة فیجب ان یکون هناک قوة جسمانیة تشاهد النفس بتوسطها تلک الصور سواء کانت تلک الصور موجودة فی عالم آخر او مرتسمة فی تلک القوة الجسمانیة فتلک القوة الجسمانیة هی التی نسمیها حساً مشترکاً ولما کان ادراک تلک الصور کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک

دل ذلک علی ان الابصار ایضاً بتلک القوة الجسمانیة وهکذا الکلام فی المحسوسات المدرکة بالسمع وغیره من الحواس فاذن یتضح ان الاحساس مطلقاً بتلک القوة الجسمانیة والحواس الخمس الظاهرة جواسیس لها تؤدی محسوساتها الیها ولما کان الاحساس بتمثل الصور فی تلک القوة الجسمانیة وکانت مشاهدة

الصور في الرؤيا او البرسام ايضاً تمثلها فيها لم تميز الحال عند النفس المدركة
بين ان تحصيل الصور من الخارج كما في الابصار وبين ان ترد الصور من داخل
كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض وتعطلت حواسه
الظاهرة استولت المتخيلة وتمثلت في تلك القوة صوراً كانت مخزونة في
الخيال او صوراً تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة تمثلها
من الخارج ولما لم يمكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المتمثلة
من خارج فيظن انها اشياء ليست هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده
وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور المشاهدة للمبرسم والنائم
كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها مدركة بقوة جسمانية ومثولها بتوسطها
عند النفس فان كانت تلك الصور مرتسمة في قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها وان كانت
تلك قائمة بانفسها حاضرة عند المدرك فهذه ايضاً كذلك واثبات
ان الصور حالة في المدارك لا يهمنا في هذا المقام وانما المهم ههنا اثبات
قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان
فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يفحم المناظر احتج نفاة الحس المشترك اولاً بانه
لو ثبت لزم انطباع الكبير في الصغير لان النائم قد يرى في النوم جبالاً شاهقة
وبحاراً واقفة فلو كان ادراكه اياها بانطباعها في الحس المشترك لزم انطباع الكبير
في الصغير واللازم ضروري البطلان والجواب ان المحال انطباع الجسم
الكبير في الصغير لا انطباع صورته فيه وثانياً بانا كما نعلم بالضرورة انا لا نشم
الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات بالايدي والارجل نعلم ايضاً

انا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماغ وانكار ذلک مكابرة والجواب انه ان اريد
انه كما لا مدخل للايدی والارجل فی الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات
لا مدخل للدماغ فی الاحساس بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة فی الدماغ
يوجب اختلال الاحساس بهذه الحواس وان اريد ان الدماغ ليس مدركا لهذه
المحسوسات كما ان الايدی والارجل ليست مدركة فمسلم فان المدرک هو النفس
لا غير لكن لا يلزم منه نفی الحس المشترک لانا لا نقول بكونه مدركا وانما هو من آلات
المدرک الثانی من المشاعر الخمسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة فی آخر التجويف
المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترک حافظة للصور المنطبعة
فيه واستدلوا علی ثبوته بانا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة
حافظة وهی الخيال ولولاها لكنا اذا رأينا شيئا ثم غاب ثم رأيناه مرة اخری لم نعرف
انه هو الذی كنا رأيناه اولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا علی مغايرته للحس
المشترک اولا بان لصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من
مبدأين متغايرين فالقابل لها هو الحس المشترک والحافظ هو الخيال ورد اما
اولا فبانه مبنی علی ان القوة الواحدة لا تصدر عنها الا اثر واحد وهو ممنوع
واما ثانيا فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة
سميتموها بالخيال واما ثالثا فبان الحس المشترک مبدأ لادراكات مختلفة هی
انواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعا فبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فی البدن فقد صدر عن الواحد اثران مختلفان
واجيب عن الثلثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمانية لا بد وان يكون فی محل

جواب عن الاول من الثلثة الاخيرة ١٢

وإذ قد صدر عنها القبول [illegible] الا الصدر عنها [illegible] فلم [illegible] والحفظ [illegible] ضرورة [illegible] المبدأ من المتغايرين ١٢

قوله واما رابعا فبان النفس [illegible]

الثلث [illegible] الا [illegible] القوة الواحدة لا تصدر عنها الا الواحد ١٢

جسمانی فیجوزان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخیال کالارض یقبل
الشکل بمادتها ویحفظه بصورتها وکیفیتها وبان مبدائیة الحس المشترک للادرکات
المختلفة انما ہی لاختلاف الجہات اعنی طرق التادیة من الحواس الظاہرة وبان
ادراکات النفس وتصرفاتها من جہة قواها المختلفة واورد علیه بان ہذا الجواب
یرفع اصل الاستدلال لجواز ان لایکون الاقوة واحدة لها الحفظ والقبول
بحسب اختلاف الجہات ودفع بان مقصود المجیب ان کون حفظ الخیال
مسبوقاً بالقبول لایوجب ان یکون القابل ایضاً ہو الخیال کما انه ہو الحافظ
بل عسی ان یکون القابل قوة اخری مقارنة له کالحس المشترک کما ان حفظ
یبوسة الارض شکلها مسبوق بالقبول لکن لایلزم ان یکون القبول حاصلاً
فیها من یبوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد مبدأی الحفظ و
القبول والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ
من جہة افتراقهما لامکان تحقق القبول بدون الحفظ کما فی تشکل الماء والہواء
وتحقق الحفظ بدون القبول کما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم من الدماغ
لایدرک الانسان صورة ما فاذا زال المرض وتحضر الصور التی کان قبل یحفظها
علم جزماً ان قوة الادراک غیر قوة الحفظ وہذا الدفع فی غایة السخافة لان بناه
علی ان الخیال حافظ للصور التی یقبلها الحس المشترک وانه لاوجود دلاتام
للصور فی الخیال وانما وجودها وارتسامها فی الحس المشترک وہو خلاف ما تقرر
عندہم ولو کانت الصور التی یحفظها الخیال مرتسمة فی الحس المشترک لافی
الخیال لما طرء علیها الذہول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة

مع بقائها فی الخزانة فلا بد من القول بان الخیال ایضاً قابل للصور کما انه حافظ لها
وقبوله للصور غیر قبول الحس المشترک لها فالصواب ان یقال ان مبنی الاستدلال
لیس علی ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا یصدر عنه اثران بل مبناه علی
ان الادراک غیر الحفظ والحفظ غیر الادراک فان الادراک قد یتحقق بدون الحفظ
کما فی الحس الصورة لم تغب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة فی الخزانة الحافظة
لها مشروط بالغیبة عنها عن الحس والحفظ قد یتحقق بدون الادراک کما فی صورة الذهول
فاذن القوة التی هی واسطة فی الادراک غیر القوة التی من شانها الحفظ فالمستدل
اراد بالقبول الادراک بناءً علی ما اشتهر من ان الادراک عبارة عن القبول و
الانفعال ولم یرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا یتوجه علیه شیء من الاعتراضات
الاربعة اذ الدلیل لیس مبنیاً علی ان القوة الواحدة لا یصدر عنها الا اثر واحد
فیتوجه الاول والرابع . الحفظ المسبوق بالقبول بالمعنی المراد ههنا حتی یرد
النقض بالخیال ومبدأ الادراکات المختلفة ای انها فلا یجب ان یکون متعدداً
بخلاف آلة الادراک وخزانة الحفظ حتی یرد النقض بالحس المشترک وقد یجاب
عن النقض بالحس المشترک والنفس علی التقریر المشهور للدلیل بان الواحد قد
یصدر عنه الکثیر اذا کان الصادر بالقصد الاول شیئاً واحداً ثم یتکثر
بالقصد الثانی او کانت وجوه الصدورات کثیرة فالصادر عن الحس المشترک
هو استثبات الصور المادیة بعد غیبوبة المادة ثم تصیر مثبتاً للالوان و
الاصوات والطعوم وغیرها بالقصد الثانی وذلک کالابصار الذی فعله ادراک
اللون ثم انه یصیر مدرکاً للضدین کالسواد والبیاض لکون اللون مشتملاً علیهما وامّا

النفس فانما يكثر فعلها لكثرة وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بان مطلق
الصورة المحسوسة امر مبهم لا تحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون
الا امرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لا مر واحد اولا ولا مور كثيرة ثانيا و
بالواسطة وكيف يكون تحصل ما يصدر عنه اولا اضعف مما يصدر عنه بواسطة ولعل
هذا المعترض فهم من كون الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلي لها
وليس كذلك وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة اولا بالذات
وللصور المعينة ثانيا وبالعرض اذ خصوصية الصورة المعينة ملغاة في قبوله فهو انما
يقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة وليس لخصوص تلك الصورة
المعينة مدخل في قبوله كما ان البصر يدرك السواد لانه لون وليس لخصوصية السوادي
ذلك مدخل فما يقبله الحس المشترك من الصور وان كان معينا لكن ليس في قبوله
اياه مدخل لخصوصية تعينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب
فيه ثم ارتضى هذا المعترض في جواب النقض بالحس المشترك بان الادراكات انفعالات
وليست افعالا ويجوز في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد كثيرة والذي
تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وانت تعلم انه على هذا
ينثلم اصل الدليل لان القبول والادراك لما لم يكن فعلا فلا يلزم من كون القوة
الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدرا لفعلين فالوجه في تقرير الاستدلال
ما عرفت من الصواب اذ لا يتوجه عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب
واستدلوا على مغايرة الحس المشترك للخيال ثانيا بان الحس المشترك حاكم على
المحسوسات والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم واورد عليه بانه يجوز ان يكون

القوة الواحدة تارة حاكمة وتارة غير حاكمة فان ادعى امتناع ذلك مستندا

بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه وثالثا بان الصور

المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في

الخيال لم يكن كذلك وهذا انما يصح عند اختلاف القوتين واورد عليه اولا بانه

يجوز ان يكون الصور منطبعة في الحس المشترك ولا يوجد القوة الخيالية اصلا لكن

يلتفت النفس اليها مرة فتصير مشاهدة وتغفل عنها اخرى فلا تشاهد اذ المدرك للكل

واحد وهو النفس واجيب عنه بانه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق

لان في كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك بالتفات النفس ومعلوم ان

تخييل المبصر ليس ابصارا ولا تخييل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة

ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق

عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا

في قوة واحدة وفيه ان المشاهدة قد تكون من دون الحضور عند الحواس كما في

مشاهدة المبرسم والنائم فلعل الحق ان المشاهدة لا تكون الا بانطباع الصور

في الحس المشترك في اول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس

او من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور المخزونة في الخيال ثانيا وليس جهة

الفرق بين المشاهدة والتخيل بالتفات النفس وعدمه ولا بان المشاهدة

تكون بحضور الصور في الحس المشترك والتخيل بحصولها في الخيال اذ الصورة

المذهول عنها ايضا تكون حاصلة في الخيال ولا تكون متخيلة الا باستحضارها من

الخيال في الحس المشترك ثانيا ولا يكفي مجرد الحصول في الخيال مع التفات النفس

من دون استحضارها ثانيا في الحس المشترك للتخييل لان مدرك الكلي والجزئي
وان كان هو النفس لكن ادراكها للجزئيات لا يكون الا بآلة الحس والخيال ليس
آلة الحس بل خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يقنع المناظر وثانيا بانا
سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بناءً على ان الصورة قد تكون منطبعة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد
تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة
اخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة
العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزانتها بل تنعدم بالكلية
ثم عند تاهب النفس لتحصيلها مرة اخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال
والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان
الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة
ايضا حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان او تبقى مخزونة في
قوة اخرى بحيث يستحضر في المدركة بادنى التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال
الصورة عن القوى مطلقا في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق
وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة اخرى من العقل الفعال لو
يكون في صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه
وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسياتي
عن قريب انشاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان
هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها

فرق بين النسيان والذهول

وفی صورة النسیان لانکون مخزونة فیه لان هذا هو الوجه الاول من الایراد
والکلام بعد التنزل عنه وثالثا بان تجویز کون الصورة حاصلة فی خزانة
الخیال فی حالة الذهول یقتضی القول بان الادراک لیس هو حصول الصورة فی الذهن
بل هو امر زائد وعلی هذا یجوز ان یکون الصورة حاصلة فی الحس المشترک دائما ویکون
الاستحضار موقوفا علی ذلک الامر واجیب عنه بان الادراک حصول الصورة
للمدرک لحصولها فی الآلة والصورة فی حالة الذهول غیر حاصلة للمدرک وان کانت حاصلة
فی الآلة وبان الصورة حالة الذهول غیر حاصلة فی آلة الادراک بل فی آلة اخری
ومطلق الحصول فی آیة آلة کانت من آلات النفس لیس ادراکا والا لکان حصول
صورة ای محسوس من المحسوسات فی آیة آلة من الآلات الجسمانیة ادراکا ولیس کذلک
بل الادراک هو حصول صورة فی آلة ادراک ذلک الشیء فحصول الصورة فی
الحس المشترک ادراک لها لا حصولها فی خزانة الخیال مع ادراکها النفس بالقوة
العاقلة فانها لیست حافظة للصورة العقلیة مع انها قد یطرء علیها الذهول
والنسیان فان قلتم ان حافظها العقل الفعال قلنا فلیکن هو الحافظ للصور
المدرکة بالحس المشترک ایضا فلا حاجة الی القول بخزانة الخیال واجیب بان
خزانة المعقولات هی العقل الفعال ولا یجوز ان یکون هو خزانة المحسوسات
لکونه مجردا مقدسا عن المادة ولامتناع تمثل الصورة المادیة فیه واورد علیه اولا
بان المعقولات قد تکون صوادق تارة وقد تکون کواذب وکما یطرء الذهول علی
صوادق المعقولات کذلک یطرء علی کواذبها فاذا طرء الذهول علی المعقولات
الکواذب المرتسمة فی النفس فان کان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة

مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال مع ان العقول
والعالية برية من غوايات الوهم التي هي مبادي للكواذب وما توهم من ان التصديق
بالكواذب الكلية انما يكون بمداخلة الوهم فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهم
لا العقل الفعال في غاية السخافة اما اولاً فلان القوة الحافظة انما هي خزانة
للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت او صادقة
لامتناع حصول الكليات في القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لادراك الكليات
الكواذب وغاية مداخلته فيها التغليط واما ثانياً فلان تصور الكواذب الكليات
مما لا مدخل فيه للوهم اصلاً وقد يطرء عليها الذهول فلا بد لها من خزانة ولا يمكن
ان يتوهم كون خزانتها الحافظة اذ لا مجال لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد
من القول بكون خزانتها هو العقل الفعال والجواب انه لا بأس في كون
الكواذب مرتسمة في العقل الفعال على سبيل الاختزان والتصور انما المستحيل
تصديقه بالكواذب وهو غير لازم فان ما لا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة
لا حفظ نحو ادراكها فان انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل
ولا حفظ جميع حيثياتها وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها و
خصوصياتها من المدركة الى الخزانة محال فلا توجه ان النسيان يطرء على
تصديق الكواذب فيلزم ان يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال ولا
ان الكواذب ترتسم في النفس من حيث انها مصدقة فيلزم ان ترتسم في
العقل الفعال ايضاً بهذه الحيثية وذلك لان حفظ نحو الادراك و
حفظ خصوصية الصورة في الخزانة غير ضروري انما الضروري حفظ نفس

الصورة لا غير وبما قال من ان القول بكون العقل الفعال مصداقا للصوادق
متصورا للكواذب تجويز لكون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع
ان الانقسام الى التصور والتصديق مختص بالعلم الحصولي الحادث في
غاية السقوط لانا قد حققنا في مواضع من كتبنا ان القول باختصاص انقسام
الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث سخيف باطل وثانيا بان الفرق
بين الذهول والنسيان عندهم هو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة والخزانة جميعا فلو كان العقل الفعال خزانة للمعقولات للنفس لزم زوال
صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع انه مع ما فيه
من الصور عندهم ابدي ولزم اجتماع النقيضين اذا كانت بعض المعقولات
منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس الى بعضها فيلزم
زوال صور تلك المعقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبقاؤها
فيه معا لطريان الذهول عليها والجواب ان الفرق بين الذهول والنسيان
هو ان المنسي يحتاج في ادراكه الى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج في
ادراكه اليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات فيستحضر بمجرد الالتفات صورته
من الخزانة في المدركة من دون حاجة الى تجشم كسب جديد وذلك
الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة والخزانة معا
في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها في الخزانة في صورة
الذهول وفي المعقولات بزوال صورها عن المدركة مع زوال المناسبة

بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان ويجوز ان لا يكون للمدركة مع بقائها مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور بحيث متى شاءت والتفتت اليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة في صورة الذهول ثلاثة مجدود واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك اذا عرضت آفة في موخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه واختلال الحس المشترك من دون اختلال القوة الخيالية اذا عرضت آفة في مقدمه دون موخره وسيأتي الكلام في ذلك عنقريب ان شاء الله تعالى

الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والحفاوة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها واستدلوا على وجودها ومغايرتها لسائر القوى بانا ندرك المعاني الجزئية وليس مدركها النفس لانها لا تدرك الجزئيات ولا شيئاً من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك لانه مدرك للصور المحسوسة لا للمعاني ولا الخيال لانه حافظ للصور لا مدرك فمدركها قوة اخرى هي الوهمية واورد عليه اولاً بانا لا نسلم ان مدركها ليس هو النفس لانها المدركة للكليات والجزئيات والجواب ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس لكنها لا تدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية ومرادنا بالمدرك تلك الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التي ليس لها نفس ناطقة وثانياً بان المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب ان يكون مدركاً لهذا الشخص المحسوس ايضاً مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والجواب ان المدرك

والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعاني كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها
الخاصة بها واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم حتى يلزم ان يكون آلة ادراك
المعاني الجزئية هي آلة ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم ان يكون المدرك والحاكم
هو النفس الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس المشترك
وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل بان مثل هذا قد يكون من
البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثاً بانه لما جاز ان يكون القوة
الواحدة وهي الحس المشترك آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون هي
آلة لادراك المعاني الجزئية الموجودة فيها ايضاً والجواب ان طريق ادراك
الحس المشترك بتأدية الحواس الظاهرة محسوساتها اليه ولا يتصور ذلك في ادراك
المعاني الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بان في الانسان
شيئاً ينازع عقله في قضاياه واحكامه كما يخاف ان يخلو بميت مع ان
العقل يقتضي عدم الخوف منه وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين
حواسهم الظاهرة معطلة فانما هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم
وهي سلطان القوى الجسمانية ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في اكثر القضايا
والاحكام فيحكم على ما ليس بمحسوس باحكام المحسوس وفي الدماغ كله آلة لها لكن الاخص
بها اول التجويف الآخر وآخر التجويف الاوسط على اختلاف فيما بينهم على ما سياتي

الرابع القوة الحافظة

الرابع من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهي قوة مترتبة في آخر التجويف
الآخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية والاحكام الوهمية التي تدرك
بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى

الحس المشترک وبیان ثبوتها ومغایرتها للوهم مثل ما مر فی اثبات الخیال ومغایرته
للحس المشترک والمشهور ان الحافظة هی الذاکرة المسترجعة لما غاب عن الحافظة
من الوهمیات وهی التی تستخرج عن امور معهودة امورا منسیة کما اذا انری جلا
قد رأیناه فی مکان قد نسینا فیتعرض هذه القوة المعانی المستحفظة عندها الی
ان عرض لها المعنی الذی یصیبه جدا او سط تعرف بالمکان الذی رأینا فیه الرجل
فهذه القوة باعتبار حافظة وباعتبار ذاکرة وذهب بعضهم الی ان الذاکرة
مرکبة من قوتین کما ان فعلها مرکب من فعلین لان فعل الذاکرة عبارة عن ملاحظة
المعانی المحفوظة وذلک لا یتم الا بادراک ثان مبدء الوهم وحفظ مبدء قوة الحافظة
وعلی التقدیرین لا یلزم ان یزاد فی عدد القوی الباطنة ویعد الذاکرة قوة
سادسة کما قال الامام من ان حفظ المعانی مغایر لاسترجاعها بعد زوالها فان
وجب ان ینسب کل فعل الی قوة وجب ان یکون القوی ستا الخامس من المشاعر
الخمسة الباطنة القوة المتخیلة المتصرفة وهی قوة مودعة فی التجویف الاوسط من الدماغ
عند الدودة التی خلقت متحرکة دائما لا یسکن فی الیقظة ولا فی النوم من شانها
ترکیب الصور والمعانی والتفصیل فیها فترکیبها للصور کترکیب انسان ذی رأسین
وترکیب حیوان نصفه علی صورة فیل ونصفه علی صورة انسان وترکیبها للمعانی
کترکیب الشجاعة والحلم مجتمعین فی شخص وترکیب الصور مع المعانی کترکیب صورة
الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع الشجاعة والتفصیل کادراک انسان عدیم الرأس
وهذه القوة لا یسکن عن فعلها ابدا لا فی الیقظة ولا فی النوم وهی المحاکیة للمدرکات
وللهیئات المزاجیة والمنتقلة الی الضد والشبیه ولیس من شانها ان یکون فعلها

منتظماً وهذه القوة قد تستعمله النفس بواسطة الوهم بحذف الخصوصيات الجزئية بالتفصيل ليبقى الماهية كلية فتدركها العقل فان الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلاً ثم الحس يدركه مجرداً عن هذا الشرط ايضاً متصفاً بصفات تتصف بها حال الابصار ثم الخيال يجرده تجريداً زائداً ثم المتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها النفس بواسطة القوة العاقلة لتلبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتادى الى الحس المشترك صورة جزئية كما يراه النائم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا على وجودها بان هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة سواها واعترض عليه بان التصرف فى الشئى لا يمكن بدون العلم به فيثبت لهذه القوة الفعل مع الادراك فيصدر عنها اثران فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب ان هذه القوة ای المتصرفة ١٢ ليست مدركة بل المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها او تفصيلها ولا يجب ان تكون آلة التصرف فى الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط ما يورد من ان هذه القوة جسمانية فكيف يمكن ان يستعملها النفس فى المعقولات والقوى الجسمانية لا تدركها وان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة وجه سقوط الاول ان هذه القوة آلة تصرف النفس فى المعقولات ولا يجب ان تكون آلة التصرف فيها مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط الثانی ان النفس تستعمل هذه القوة فى الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذی هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا ان يكون النفس مدركة للصور المحسوسة لا ان يكون الوهم او هذه القوة

مدرکا لها واما الجواب عن هذا بان القوی الباطنة کالمرایا المتقابلة فینعکس الی
کل منها ما ارتسم فی الاخری ففی غایة السخافة اذ انعکاس ما ارتسم فی قوة الی الاخری
اما ان یوجب ادراک تلک الاخری ما ارتسم فی باقی القوة فیلزم ان یکون الوهم
والخیال والحافظة مدرکة لمدرکات الحس المشترک والحس المشترک مدرکا لمدرکات
الوهم ومخزونات الحافظة او لا یوجب فالاشکال بحاله هذا هو الکلام فی المشاعر
الخمسة الباطنة ولنختم بابحاث البحث الاول قالوا ان للدماغ ثلثة بطون
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانی فهو کمنفذ وهو دهلیز مضروب بینهما
مزرد علی شکل الدودة وان محل الحس المشترک والخیال البطن الاول ویختص
به روح حامل لهاتین القوتین فالحس المشترک فی مقدمه لیصادف محسوسات
الحواس الظاهرة اولا والخیال فی آخره لیکون خزانة لمدرکات الحس المشترک
ومحل الوهمیة والحافظة عند البعض التجویف الاخیر ویختص به روح حامل لهاتین
القوتین فالوهمیة فی مقدمه والحافظة فی موخره وهذا هو المناسب لیکون مدرک
المعانی وخزانتها فی تجویف واحد کما ان مدرک الصور وخزانتها فی تجویف
واحد ویختص الوهمیة بمقدم هذا التجویف لیکون مدرک المعانی الجزئیة اقرب الی الخیال
الذی هو خزانة للصور التی تتحقق فیها تلک المعانی الجزئیة والحافظة بموخره
لان خزانة الشیء تکون خلفه ومحل الوهمیة عند البعض موخر التجویف الاوسط و
محل الحافظة مقدم التجویف الاخیر ولیس فی موخره شیء من القوی اذ لا مارس من
من الحواس فیکثر مصادماته المودیة الی الاختلال ومحل المتخیلة الدودة التی هی فی التجویف
الاوسط من الدماغ فهی موضوعة بین التجویف الاول والتجویف الاخیر لیاخذ

من جانبيها فتتصرف في الصور التي هي في التجويف الاول وفي المعاني التي هي
في التجويف الاخير بالتركيب والتفصيل والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالمحال
التي ذكرت انه اذا تطرق آفة الى تجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة
المنسوبة اليه دون افعال القوى الأخر فمتى حلت الآفة مقدم البطن الاول
اختل الحس المشترك ومتى حلت موخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط
اختلت المتخيلة ومتى حلت البطن الاخير اختلت الحافظة له وهذا مما يستدل به على
تغاير القوى الخمسة ايضاً واعترض عليه بانه يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات
متعددة وهي التجاويف فمتى تطرق آفة الى آلة اختل الفعل المشروط بها من
دون اختلال في باقي الافعال وهذا في الحقيقة اعتراف بتغاير تلك القوى
لا اعتراض عليه كما لا يخفى **البحث الثاني** ان اثبات هذه القوى الباطنة
لا يتوقف على القول بانها مدركة شاعرة بذواتها كما اشرنا اليه في اثناء البحث
عن واحدة واحدة منها نعم يتوقف على القول بانها آلات للنفس وان النفس لا تدرك
الجزئيات بلا توسط آلة وهذا مما يستنكر بل الحق الذي لا يرتاب فيه ان تلك
القوى آلات واسباب عادية للافاعيل المنسوبة اليها في هذه النشأة والمدرك
بواسطة تلك الآلات هو النفس واثبات تعدد هذه القوى ليس مشروطا بتعددها عليها
ولا مبنيا على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير موثوق به له
اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات في قوة واحدة بل الدليل على تعددها القاء
بعض منها دون بعض ومع اثباتها ونفيها مما ليس له تعلق ومساس بقواعد العقائد
الحقة الاسلامية واصرار المتكلمين على نفيها تشغل بما لا يعنيهم **البحث الثالث**

له قوله اختلت الحافظة اي ان حلت الآفة موخر البطن ... [illegible] ... الاخير ... فيخفى ... مقدمه على ... العلامة قدس سره ... مقدم البطن ... اختلت المتخيلة ومتى حلت ... اختلت الوهمية ومتى حلت ... اختلت ... مقدم البطن الاخير ... الحافظة ... [illegible]

له قوله ليس مشروطا بتعدد ... القوى المذكورة ... [illegible]

فبعض كالحافظة ... وبعضها ... [illegible]

له قوله غير موثوق به ... صدور الكثير عن الواحد ... اختلاف الجهات والحيثيات ... غير متعذر ... عن الواحد ... ١٢ ... ١٢

انہم اختلفوا فی ان المدرک للجزئیات المادیۃ ہل ہو النفس او القوی الظاہرۃ
والباطنۃ فالحق ان المدرک لجمیع المدرکات کلیۃ کانت او جزئیۃ مادیۃ کانت او مجردۃ بجمیع
اصناف الادراکات ہو النفس وذہب البعض الی ان النفس غیر مدرکۃ للجزئیات بل المدرک
لہا ہی القوی الظاہرۃ والباطنۃ والدلیل علی الحق وجوہ الاول انا نحکم بالکلی علی الجزئی
جزئی کان ونحکم علی کل جزئی بانہ مندرج تحت کلی نحو زید انسان ونحکم بسلب
کل جزئی سواء کان محسوسا باحدی الحواس الظاہرۃ او الباطنۃ عن جزئی آخر
کحکمنا علی زید المبصر بانہ غیر ہذا الطعم وغیر ہذا الصوت وغیر ہذہ الرائحۃ وغیر ہذا اللین
وغیر شخص تترکب من صورۃ الانسان والفرس وغیر ہذہ العداوۃ القائمۃ بہذا
الشخص فلا بد لنا من مدرک یدرک الکلی وجمیع الجزئیات فاما ان یکون ذلک
المدرک قوۃ جسمانیۃ وہو باطل بالاتفاق او یکون ہو النفس وہو المطلوب ولیس
مقصودنا ان النفس مدرکۃ للجزئیات بلا آلۃ حتی یتوجہ ان التقریب غیر
تام وان غایۃ ما یلزم من الدلیل ان النفس مدرکۃ للجزئیات واما انہا مدرکۃ لہا
بلا آلۃ فلا الثانی ان کل احد لا یشک فی انہ واحد وانہ ہو الذی یبصر الالوان و
یسمع الاصوات ویشم الروائح ویذوق الطعوم ویلمس الملموسات ویدرک الوجدانیات
ویعقل المعقولات فلو کان لکل نوع من المحسوسات مدرک وللمعقولات مدرک
آخر لم یکن ذاتہ المشار الیہ بانا مدرکا للجمیع علی التحقیق وذلک خلاف ما یجدہ کل
احد من نفسہ واورد علیہ بان ہذا لا ینافی کون الحواس مدرکۃ لجواز ان یکون
الحواس مدرک المحسوسات ثم تؤدی ما ادرکتہ الی النفس لعلاقۃ بینہا وبین النفس
فیکون للنفس الشعور بجمیع ما ادرکتہ الباصرۃ واللامسۃ وسائر الحواس والجواب

لہ قولہ ہو النفس سواء کان مدرکۃ بلا واسطۃ الالات کادراکہا للکلیات والجزئیات المجردۃ او بواسطتہا کادراکہا الجزئیات المادیۃ ۱۲

لہ قولہ فلا بد لنا من مدرک ... لان الکلی محکوم ... والجزئیات محکوم علیہا والحکم علی المجہول غیر متصور ۱۲

اما ان یکون ہناک ابصاران بمبصر واحد احدہما للباصرۃ والثانی للنفس و
ہکذا فی سائر الاحساسات وہذا باطل بالضرورۃ او یکون ہناک ابصار واحد
فیکون المدرک ہو النفس حقیقۃ ولا یکون الباصرۃ الا آلۃ لا مدرکۃ ولا یتوجہ ان
یقال ان النفس بعد التادیۃ یدرک صورۃ المبصر والملموس مجردۃ عن
جمیع اللواحق والمواد لان الکلام فی العلم الاحساسی ولا یمکن نفیہ عن النفس
ولا اثبات احساس واحد حقیقۃ للنفس والحاسۃ جمیعا ولا القول بان ہناک
ابصاران او سماعان مثلا ولا ان یقال انہ یجوز ان یکون الحواس مثلا
لارتسام الصور والنفس مدرکۃ لان ہذا لا ینافی المقصود وہو ان المدرک
للجزئیات ہو النفس بل ہذا عین ما ذہب الیہ من ان صور الجزئیات
مرتسمۃ فی القوی ومدرکہا النفس الثالث ان القوی الجسمانیۃ غیر شاعرۃ
بذواتہا والضرورۃ قاضیۃ بان ما لا یشعر بذاتہ لا یشعر بغیرہ الرابع انہ
ثبت ان کل نفس متعلقۃ ببدن جزئی تعلق التصرف والتدبیر وتدبیر البدن الجزئی
یتوقف علی العلم بہ من حیث انہ جزئی وعلی العلم بفعل جزئی من حیث انہ جزئی
یکون تدبیر البدن والتصرف فیہ من جہۃ ذلک الفعل کالحرکۃ المعینۃ لان
الرای الکلی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السواء فلا یکون مصدرا للبعض دون
البعض فیکون النفس مدرکۃ للجزئیات کما انہا مدرکۃ للکلیات وہو المطلوب
والقول بانہ یکفی فی تدبیر البدن الجزئی تعقلہ وتعقل افعالہ الجزئیۃ علی
وجہ کلی منتقید بکلیات بحیث لا یکون ذلک الکلی مطابقا فی الخارج الا لذلک
الجزئی مکابرۃ یکذبہا الوجدان واستدل علی المذہب الثانی اولا بانا

نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر وادراك المسموعات في السمع
وهكذا قلنا ما نعلم بالضرورة ان تلك القوى آلات لتلك الادراكات او ان
صور المحسوسات حاصلة في تلك الحواس لا ان مدركها حقيقة تلك الآلات
بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات وثانيا بان الآفة اذا حلت عضوا
من الاعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة اختل ادراك القوة المختصة
بذلك العضو فلولا ان المدرك للجزئيات هي تلك القوى لم يكن كذلك
قلنا هذا ايضا لا يدل الا على كون تلك القوى آلات للادراكات لا على كونها
مدركات حقيقة اذ باختلال آلة الادراك يختل الادراك وثالثا بانا قد نتخيل مربعا
مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني
والآخر على يساره من دون ان ناخذ هذا الشكل من الخارج بل بمحض التخيل الاختراعي
ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
وعوارضها بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر ولا وجود لمحله في الخارج
كما هو المفروض فتعين ان يكون محله قوة من القوى الادراكية وليست هي النفس
المجردة لامتناع حلول ذوات الاوضاع في المجردات فتعين ان يكون
قوة جسمانية فيكون هي المدركة له قلنا نعم يكون محله قوة جسمانية ويكون مدركه النفس
ورابعا بانهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئيات المادية
قائمة بالقوى فيكون القوى عالمة لان العالم هو الذي يقوم به العلم ولا معنى
لكون النفس عالمة مع قيام العلم اعني الصورة بغيره اعني القوى الجسمانية قلنا
يشكل على من زعم ان العلم هو الصورة ونحن قد ابطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا

وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما الصورة متعلقها ولا ضير في وجود متعلق
علم النفس في غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية واما قوتها
المحركة فهي على قسمين لانها اما مبدء بعيد للحركة او مبدء قريب لها والاولى هي
الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التي اذا ادرك الخيال او الوهم
او النفس بذاتها امرا من الامور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد
او ظن كونه نفعا حملت تلك القوة الشوقية القوة الفاعلة التي ياتي ذكرها على طلبه و
ان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه والخلاص منه ان اعتقد او ظن
فيه ضررا حملت تلك القوة القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فعلى الاول
تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة
في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمددها الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ
فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد او ترخيها وتمددها الى خلاف تلك الجهة
كما في بسط اليد والاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيض لونه
لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال خلقت لتادية الحس والحركة الى
الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والعضلات اجسام مركبة من العصب
ومن جسم ينبت من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم
المحتشي به الفرج التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء
يجللها خلقت تلك الاجسام المسماة بالعضلات لتحريك الاعضاء بحسب
الارادة والاوتار اجسام تنبت من اطراف بعض العضل شبيهة بالعصب

وتصيل اطرافها الاخرى بالاعضاء المتحركة وهي مؤتلفة في الاكثر من العصب
الذي هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الاخرى ومن الرباطات وهي عصبية
المرئى والملمس فللحركات الاختيارية مبادٍ كثيرة مترتبة ابعدها القوى المدركة
التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وتليها
القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التي تترجح بها احد طرفي الفعل و
الترك وتليها القوة المباشرة للتحريك فتحقق الحركة الاختيارية وههنا
قد تم كتاب الحيوان بفضل الحي القيوم المنان وعليه التكلان **فصل** الانسان
وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك
الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأى والروية و
قد عرفت شرح هذا الرسم وفوائد قيوده فلا حاجة الى اعادتها اعلم ان النفس
الانسانية لا يرتاب احد في وجودها ولا في انها مدركة اذ لا يشك احد في ان كل
احد من افراد الانسان شيئا يشير اليه بانا وانه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا في ان ذلك
الشئ ما هو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من ائمة علماء الكلام وعظماء
الاسلام كالامام حجة الاسلام واكثر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة انه جوهر مجرد
ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل
ولا تعلق الحال بالمحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات
وفيها مذاهب اخر كثيرة الا ان المشهور منها احد عشر الاول انها جزء لا يتجزى
من القلب وليس جسما ولا جسمانيا منقسما وهذا مذهب ابن الراوندي الثاني انها اجسام
لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذي تولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة

حيّة لذواتها متحركة بانفسها سارية في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد
والدهن في السمسم والنار في الفحم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل احد يعلم انه
باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها فما دامت الاعضاء
صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت
في الاعضاء افادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء
وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وهذا مذهب
النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس اجزاء اصلية من جنس البدن باقية من اول
العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل ينضم اليه الثالث انها قوة
في الدماغ اي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ وتتكيف بالكيفية
الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر تنفذ في الاعصاب الى جميع البدن
الرابع انها عبارة عن ثلث قوى مبادي للافعال احدها الحيوانية التي بها الحس
والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد في القلب قوة تدبر امر الروح الذي
هو مركب الحس والحركة وتهيئة لقبوله اياهما اذا حصل في الدماغ وتجعله بحيث يعطي
العضو الذي ينفذ فيه الحيواة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط
صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاصلا في الدماغ لا لان تلك
القوة قائمة بالدماغ والثانية هي النباتية التي هي مبدء الافعال الطبيعية
المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة التغذي في سائر
الاعضاء ومسكنها الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ
اما بنفسه واما بعد القلب مبدء للافاعيل النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء

علی الوجه المذکور وهذا مذهب جالینوس وعامة الاطباء وکثیر من الفلاسفة الخامس
انها الهیکل المحسوس والبنیة المشاهدة وهو المختار عند اکثر المتکلمین السادس انها الاخلاط
التی یتولد هذا البدن منها المعتدلة کما وکیفا لان بقاءها بکیفیاتها وکمیاتها
المخصوصة سبب لبقاء الحیوة لدوران السابع انها اعتدال المزاج النوعی
الذی یبقی الحیوة ما بقی الاعتدال النوعی وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل
اذ بکثرته واعتداله یبقی الحیوة وبقلته وعدم اعتداله یضعف الحیوة التاسع ان
النفس هی النفس اذ بانقطاعه ینقطع الحیوة وببقائه متردد ایبقی الحیوة وهذا مذهب
دیوجانس العاشر انها النارية السارية لان خاصية النار الاشراق والحرکة وخاصية
النفس الحرکة والادراک الذی هو اشراق ولما لقول الاطباء من ان مدبر البدن
الحرارة الغریزیة وهذا مذهب فلوطرخس الحادی عشر انها الماء لان الماء سبب النشو
والنمو والنفس کذلک وهذا مذهب تالیس الملطی فهذه هی المذاهب المشهورة وفیها
اختلافات اخر کثیرة فمنها انها هل هی مجردة ام مادیة ومنها انها هل هی عین المزاج ام غیره ومنها انها هل هی حادثة ام
قدیمة ومنها انها هل هی تبقی بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هی متحدة بالحقیقة فی الافراد الانسانیة ام هی
مختلفة الحقائق فیها ومنها انها هل هی تنتقل فی الابدان ام لا ومنها انها هل هی
المدرکة للکلیات والجزئیات ام هی مدرکة للکلیات فقط ومدرک الجزئیات هی
الحواس ومنها انها هل هی متناهیة ام غیر متناهیة فلنسرد هذه المسائل فی مباحث
نحقق فیها الحق ونبطل الباطل المبحث الاول فی ان النفس مغایرة للمزاج و
استدل علیه بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط فی حصول المزاج لان
حصول المزاج موقوف علی الالتیام والتالیف بینها موقوف علی جابر یجبرها علی

المبحث الاول

الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه و
هو دور محال ويرد عليه اولاً لا نسلم انحصار الجابر للاضداد على الاجتماع في النفس
لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار او رب النوع او غير ذلك
وثانياً انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها الاولى من مبدئها
الفياض بحسب امزجتها المختلفة فيجب ان يكون امزجتها شرطاً في حصول كمالاتها
الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطاً في حصول المزاج كما زعم
المستدل لزم الدور اجيب عن الاول بان مبنى الاستدلال على اصول المتفلسفة
النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً المنكرين لوجود
رب النوع وعن الثاني بان نفس الابوين يقوم بجمع اجزاء غذائية ثم يصيرها
اخلاطاً وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انساناً وتصير المادة بتلك القوة منياً ويكون تلك القوة
حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم تتزايد كمالاً
بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة
فينمو ويكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع جميع
ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل والحاصل
ان النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس حيوانية هي
موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هي موقوفة على مزاج آخر

هو موقوف على صورة منوية هي موقوفة على مزاج هو موقوف على تفعل الابوين
فلا دور وهذا الجواب يقلع اصل الدليل فانه صريح في ان تعلق النفس الناطقة
موقوف على حصول المزاج الانساني فلا يكون النفس الناطقة شرطا في حصوله
كما زعم المستدل والا لزم الدور الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن
شرطا في حدوث المزاج الانساني بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانساني
موقوف على نفس ناطقة تجبر الاضداد على البقاء على الاجتماع فليتامل واعترض
ايضا على هذا الجواب بان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس
بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير
مبدء الآثار تنسبونها انتم الى النفس وتحسبونها امرا وراء المزاج وليس هو الا المزاج
وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه يجبر الاضداد على الاجتماع والتاليف
الى ان يحصل هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى
يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم
توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة
عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان المزاج والنفس قد يتمانعان في الاقتضاء
فان كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى
كالماشي على الارض فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد فنفسه
يريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط واورد عليه بان ممانع النفس في مثل هذه
ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لثقلها تقتضي السكون او الهبوط
اما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس ممانعا وانت تعلم انه

لما يحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ما سبق من امتزاج
العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين
الخفة والثقل وهي مساوقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فمانعتها لما تريد النفس هي
ممانعة الكيفية المزاجية لغلاريب تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث انه لو كان
مبدء الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية
ملموسة فاذا وارد عليه الكان كيفية شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها واذا كان
كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبيان ذلك انه اذا اوردت على
البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلي كما اذا غلب عليه برودة شديدة او حرارة
شديدة فانه يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة
للكيفية المضادة الواردة عليه فمدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن
ان يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة
لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه الرابع
ان المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى
نفس النفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالمزاج غير النفس الخامس ان المزاج
كيفية قائمة بالغير والكيفيات بل الاعراض يستحيل ان يكون مدركة شاعرة والنفس
مدركة شاعرة فالمزاج غير النفس والحق ان مغايرة النفس للمزاج اجلى من ان يحتج
لها ببرهان ويتكلف لها دليل المبحث الثاني ان النفس مغايرة للبدن
واجزائه وقواها الجسمية والمقدار ولواحقهما والدليل على ذلك ان الانسان
لا يغفل عن ذاته في جميع حالاته ولو تعطل حواسه الظاهرة والباطنة حتى النائم والسكران

وتغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لو فرض انه
خلق الانسان اول خلقته صحيح العقل والمزاج على هيأته لايبصر شيئاً من اجزائه
ولا تيلامس اعضائه مطلقاً في هواء طلق لاحر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة تغفل عن
ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لا تدرك
الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن واجزائه والقوى والحواس باسرها ولا تغفل
عن نفسه وتشير اليها بانا واورد عليه بوجهين الاول انه لو تم لدل على ان النفس
ليست مجردة ايضاً لانها في تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب ان العلم
بالجسم وما يلحق به كيف ما كان انما يكون مع الشعور بجسميته ومقداره وما يلحقه
بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لا امتياز عنده
ح عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال او التفصيل بالاحساس
ونحوه لا يخلو عن العلم بالجسمية والتقدر فمن ادرك شيئاً مع الغفلة عن درك الجسمية و
التقدر فقد ادرك شيئاً غير الجسم والمقدار ومن ادرك شيئاً مع الغفلة عن مفهوم
التجرد لا يلزم ان يكون قد ادرك شيئاً غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركا بالاجمال
بهويته الخاصة فيكون منكشفاً عند المدرك من دون ان يحلل الى اجزائه العقلية
او الخارجية ومن دون تفصيل لاوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم فمن الجائز
ان يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة وتغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم ان
لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن مفهوم التجرد مجرداً ويلزم
ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن الجسمية والمقدار جسماً ومقداراً
فيظهر الفرق الثاني ان ذات الانسان عند ناهي اجزاؤه الاصلية

الوجه الثاني لا يراد ١٢

الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انها تغفل عنها بل انما تغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن العوارض والقوى الحالة فيها واجيب عنه بان الانسان لو كان لا يغفل
عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي او عالما بوجه ممتازة عما عداها من
سائر الاعضاء وغيرها مع ان اكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه ممتازة عما عداها واورد عليه بان النفس عندهم يعلم نفسها علما حضوريا هو عين
ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على ما تحقق عندهم ولا يعلم نفسها
بانها ما هي ولا بوجه كذا ولا بانها متميزة من حيث كذا وكذا وانما معلومها النفس
الذات فيجوز ان يكون نفس ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا يكون الاجزاء الاصلية
معلومة بانها ما هي ولا بوجه ممتازة عما عداها كما ان النفس على رأيكم في هذا النحو من
الادراك ليست معلومة بانها ما هي ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب ان
الغرض هو ان النفس تدرك ذاتها وتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لا معنى لانكشاف
شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاجرام المتقدرة لا ينكشف
ولا تتميز عند ادراك الانسان نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالما بنفسه
بوجه ممتازة عما عداها هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عنده ذاته الغير الغائبة عن نفسها
لا علم نفسه بواسطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ينبه
على هذا المطلب بان المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق
بها كلها تتبدل فالمزاج قد يصير احر مما كان وقد يصير ابرد منه وايضا
الرطب واليبس والبدن واعضائه تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص والنفس
باقية من اول العمر الى آخره بشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل وفيه نقض ما يحول ان

والنبات لان هذا الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس وهو دائما في
التبدل بالتحليل والاغتذاء وبالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية
مادام حيوته وكذا حال الشجر ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكله مع مشخصات تعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات
لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء
الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا
بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهذا النقض في غاية الاحكام وقد ينقض ببدن
الانسان فان من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بانه باق من اول العمر الى آخره
مع تبدل بدنه واجزائه واعراضه فيجب ان يكون في البدن شيء باق غير متبدل
ولا يكفي بقاء مجرد مفارق عنه متعلق به كما لا يخفى ويحتمل ان التبدل انما هو في
الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية فلا يلزم كونها مغايرة للنفس
وقد ينبه عليه بان الانسان يعلم نفسه علما لا يغفل عنه ثم يعلم بنيته واجزائه
الاصلية واجزائه الفضلية وظواهر بدنه وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه
باجزائه وبنيته علاقة يحكم بها بان مدرك العلمين شيء واحد بل ربما يحكم بانهما امران
متغايران احدهما من عالم الاجسام وثانيهما لا يدري ما هو ومن اي عالم هو ثم
اذا لقن ان نفسه التي يشير اليها بانا ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز
ولا قابلة للانقسام لا يستنكف عن الاذعان بذلك ولا يجده منافيا لعلمه الاجمالي
بنفسه الحاصل له من بدو فطرته وان لقن ان نفسه جسم او جسماني وذو وضع وحيز
ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستنكف ويحيد عن قبول ذلك الى بديهة

مما لا مناسبة له بعلمه الفطري بنفسه فلعل هذا مما لا ينكره الا مكابر يخلع الانصاف
والعدل او مثناه في البلادة لم يرزق العقل والحق ان الحكم بان النفس الانسانية
التي يشير اليها كل احد بانا غير قابلة لان تتجزى او تنقسم بالذات او بالعرض الى
نصف وربع وثلث وغير ذلك فطري ضروري يجده كل عاقل من نفسه و
المجادل في ذلك مكابر مقتضى عقله المبحث الثالث في ان النفس الناطقة
مجردة عن المادة وغواشيها وانها ليست متحيزة بالذات ولا بالعرض وهذا المبحث
وان كان كانه عين ما سبق لكن البيان الذي يساق في هذا المبحث نحو آخر غير
ما سبق من قبل فلذا عقدناه مبحثا على حياله واستدلوا على تجرد النفس بوجوه الاول
ان النفس الناطقة تعقل البسيط وكل ما يعقل البسيط مجرد فالنفس مجردة اما الصغرى
فقد يقال في اثباتها انه لا شك في ان النفس تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة
فقد ثبت المدعى وان كانت مركبة كانت اجزاؤه بسائط لوجوب انتهاء المركب الى البسيط و
الكثرة الى الواحد وتعقل المركب والكل يستلزم تعقل الاجزاء لتقدمها على الكل في
الوجودين الخارجي والذهني وقد يقال في بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة
وغيرهما من البسائط واما الكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة
البسيط يجب ان يكون مجردا فعاقل البسيط يجب ان يكون مجردا اما صغرى
هذا القياس فلان التعقل يستلزم حصول صورة المعقول في العاقل فيكون
العاقل محلا لصورة المعقول واما كبراه فلان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا
كان اما جسما او جسمانيا لانه ح يكون ذا وضع متحيزا اما بالذات فيكون جسما او
بالعرض فيكون جسمانيا وكل ما كان جسما او جسمانيا كان منقسما بالضرورة فمحل صورة

قوله بالجبالة ناقص فتح [illegible] السبق الحبالة وتعبد حبالة وحبالة بالكسر ما يصاد بها ۱۲ قاموس

قوله لوجوب انتهاء المركب الى البسيط يعني ان الكلام في المركبات الحقيقية التي تتركب من البسائط او من المركبات المنتهية الى البسائط [illegible] ۱۲

المبحث الثالث في الدليل الاول

[illegible] وهو باطل فلا بد من ان ينتهي الى البسائط ۱۲

قوله فلان عاقل البسيط الخ اذ التعقل انما هو بارتسام الصورة ۱۲ شرح حكمة العين

البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كان الصورة الحالة فيه منقسمة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذ ما يحل في احد جزئيه غير ما يحل في الجزء الآخر فيلزم ان يكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل واورد عليه تارة بمنع الصغرى والقول بانه لا يلزم مما قيل في بيانها اولا الا ان يكون في معقولات النفس واحد فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والا لم يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الى اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل لكل واحد من تلك الاجزاء في العقل بحصول الكل فيه فيحصيل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه فيتعقل الماهية بحصول واحد منها في العقل اذ تعقل الماهية هو حصولها في العقل ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولية ماهية الكل فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية والضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد في معقولية الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وانت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمعزل عن المغزى فان غرض المستدل هو ان النفس قد تعقل البسيط بمعنى ما لا يكون له جزء مقداري فيكون ذلك البسيط حالا فيها فيكون النفس التي هي محلها ايضا غير منقسمة الى اجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ما حل فيه الى الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقداري والصغرى غير قابلة للمنع اذ لا مجال للتجويز ان يكون كل ما تعقله النفس

قابلاً للقسمة المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل في بيان الصغرى
الا ان يكون في معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة
لان ما يقدح في الصغرى هو تجويز ان يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية
وهذا التجويز مما لا يجترء عليه ذو عقل (متعلق بقوله فلا يتوجه ١٢) نعم بيان الصغرى بما ذكروا من ان ما تعقله
النفس ان كان بسيطا ثبت المطلوب وان كان مركبا وجب ان ينتهي الى البسيط مما
لا حاجة اليه اذ يكفي ان يقال انه لا ريب في ان من معقولات النفس ما لا يقبل القسمة
المقدارية ولا يتوجه الجواب عن هذا المنع بما اجيب به اذ غاية ما لزم منه ان يكون
ذلك الواحد منقسما الى اجزائه ولا يلزم من انقسامه الى اجزاء ان يكون ماديا
اذ لم يقم دليل على ان كل مركب ولو من اجزاء عقلية اعني الجنس والفصل لابد
وان يكون ماديا ولا يجب ايضا ان لا يكون الواحد بالفعل منقسما الى اجزاء
متخالفة فان الجنس والفصل متخالفان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد
بالفعل على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس في محله
وكان الواجب بيان الخلف بالزام ان لا يكون الصورة العقلية المفروضة
واحدة بالفعل واحدة بالفعل وبما اورد على هذا الجواب من تجويز عدم تجرد الصورة
العقلية عن جميع العوارض المادية والزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام اذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية
ووحدتها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقاويل مجازفات صدرت
من قلة التدبر الا ان يقال ان المستدل اراد بما قال في اثبات الصغرى
ان ما تعقله النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب وان كان

منقسما الیها کان ہناک جزء واحد غیر منقسم بالفعل فیکون ذلک الجزء لبسیطا غیر منقسم معقولا للنفس فاورد علیہ ان اللازم من ذلک ان یکون الجزء المذکور واحدا بالفعل فیجوز ان یکون بالقوۃ قابلا للقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ فلا یلزم ان یکون محلہ وہو النفس غیر قابل للقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ فاجیب عنہ بان ذلک الجزء لو کان منقسما بالقوۃ الی الاجزاء المقداریۃ فاجزاؤہ المقداریۃ اما متخالفۃ بالحقائق فیکون موجودۃ متغایرۃ بالفعل فلا یکون ذلک الجزء المفروض منقسما الیها بالقوۃ بل یکون منقسما الیها بالفعل ہذا خلف واما متشابہۃ متشابہۃ لکلہا بالماہیۃ فیکون الصورۃ العقلیۃ معروضۃ للزیادۃ والنقصان المقداریین فیکون مادیۃ ویکون حد جزء مقداری فی العقل منہا کافیا فی معقولیۃ الماہیۃ وللغوحصول تلک الصورۃ العقلیۃ واللازمان باطلان لانا اذا راجعنا الی وجداننا والفسنا لانجد الصورۃ المعقولۃ معروضۃ للزیادۃ والنقصان المقداریین ولانجدہا قابلۃ للقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ ولانجد لہا جزءا مقداریا نعم عنا مدہ فی معقولیۃ الماہیۃ ولا یرد علی ہذا الجواب انہ یجوز ان لایکون الصورۃ العقلیۃ مجردۃ عن جمیع العوارض المادیۃ لان تجرد واحد من الصورۃ العقلیۃ ایۃ صورۃ عقلیۃ کانت من الزیادۃ والنقصان المقداریین یکفی للمستدل فی اقامۃ الدلیل واتمامہ ولاحاجۃ لہ الی اثبات تجرد کل صورۃ معقولۃ عن جمیع العوارض المادیۃ نعم لاحاجۃ فی اثبات الصغری الی ما ارتکب من التطویل بل یکفی لہ ان یقال انہ لاریب فی ان النفس قد تعقل مالا یقبل القسمۃ المقداریۃ اصلا فقد تحقق

انه لاسبيل الى القدح فى الدليل بمنع الصغرى وآورد على الدليل تارة بمنع الكبرى فاولاً بمنع كون عاقل البسيط محلاً لصورته اما مستنداً بان العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول فى العاقل او مستنداً بان حصول الصورة فى العاقل ليس عبارة عن حلولها فيه وسيأتى الكلام فى ذلك عنقريب مفصلاً وثانياً بانا لانسلم ان محل صورة البسيط لو لم يكن مجرداً كان جسماً او جسمانياً منقسماً لجواز ان يكون جوهراً فرداً كما هو مذهب ابن الراوندى وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثاً بانا لانسلم ان محل صورة البسيط لو كان جسما او جسمانيا كان منقسماً لجواز ان يكون النفس جسماً مركباً من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزءاً منه غير منقسم اعنى جوهراً فرداً او عرضاً فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع ايضاً صريح البطلان ورابعاً بانا لانسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة حالة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال والجواب ان حلول الاطراف فى محالها حلول طريانى لا يستلزم ان ينقسم ما يحل بهذا الحلول فى محل بانقسام محله وحلول الصور المعقولة فى النفس ليس طريانيا وخامساً بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستنداً بان الاضافة كالابوة وكذا الوحدة والوجود حالة فى الجسم ولا تنقسم بانقسامه واجيب بالفرق بين حلول شىء فى محل منقسم من حيث ذاته بما هى هى التى يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه بهذا النحو وبين حلول شىء فى محل منقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى فان المنقسم سواء كان منقسماً بالذات او منقسماً بالعرض لا يلزم ان يكون منقسماً بجميع الحيثيات والاعتبارات فلا يلزم فى هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام

قوله وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه بما مر من بطلان الجزء الذى لا يتجزى وبطلان الخط الجوهرى والسطح الجوهرى واذا بطل ذلك فلا بد ان يكون معروض الصورة مجرداً او جسماً او جسمانياً ١٢ عبد الحكيم

قوله وهذا المنع ايضاً صريح البطلان فان دلائل ابطال الجزء الذى لا يتجزى تدل بصراحة على عدم تركب الجسم من الجواهر الافراد والاجزاء التى لا تتجزى ١٢

ما حل فيه وحلول الاضافات في محالها انما هو بقياسها الى مضايفاتها لا في ذواتها من حيث هي هي فهو من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي واما الوحدة والوجود ومثالهما فهي مجردة في المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام اصلا وسادسا بانا لا نسلم انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط اذ لا يجب ان يكون صورة الشي مطابقة له في البساطة والتركيب فيجوز ان يكون للبسيط صورتان عقليتان او اكثر وهذا المنع في غاية السقوط اذ من المحال انقسام صورة البسيط اي ما ليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية ولا كلام في جواز انحلالها الى اجزاء غير مقدارية وسابعا بانا لا نسلم ان البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون بسيطا بالفعل منقسما بالقوة وهذا المنع في غاية السخافة اذ المعني بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية فلا يمكن ان يكون منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامنا بانا لا نسلم مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في الانقسام وعدمه وهذا المنع ايضا في غاية السخافة اذ لا ريب في ان من الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة لذي الصورة بالماهية اولا وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام اولا وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي او من لوازم الماهية فان عدم قبول صورة معقولة اية صورة كانت للانقسام المقداري يكفي للمستدل ولا حاجة

الی ہذہ الزیادات الملغاۃ وثانیا بانا لا نسلم ان کل مادی منقسم فان النقطۃ مادی غیر منقسم فیجوز ان یکون النفس کذلک وہذا ایضا فی غایۃ السخافۃ فانہ تجویز لکون النفس جوہرا فردا واورد علی الدلیل ایضا بانہ مقلوب علیہم بان یقال النفس الناطقۃ منقسمۃ ولا شئی من المجردات بمنقسم اما الصغری فلان النفس تعقل الماہیات المرکبۃ التی ہی منقسمۃ وانقسام الحال یستلزم انقسام المحل واما الکبری فظاہرۃ والجواب ان انقسام الحال الی الاجزاء المقداریۃ یستلزم انقسام المحل الی الاجزاء المقداریۃ والماہیات المرکبۃ التی تعقلہا النفس لیست منقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ وانما ہی منقسمۃ الی اجزاء الماہیۃ وانقسام الحال الی الاجزاء الغیر المقداریۃ لا یستلزم انقسام المحل الی الاجزاء الغیر المقداریۃ وبالعکس ولعلک قد دریت بما وعیت ان الدلیل انما یتوجہ علیہ المنع الاول من المنوع الموردۃ علی الکبری وان المنوع الاخر ساقطۃ سخیفۃ فلینظر فی حال المنع الاول فان استند بان التعقل لیس بحصول صورۃ المعقول فی العاقل وانہ اضافۃ بین العاقل والمعقول فجوابہ انہ قد تحقق فی موضعہ بالبرہان انہ لابد فی التعقل من حصول صورۃ المعقول فی العاقل وانہ لیس عبارۃ عن مجرد اضافۃ بین العاقل والمعقول وان استند بان حصول صورۃ المعقول فی العاقل لیس عبارۃ عن الحلول فسیاتی الکلام فی ذلک ان شاء اللہ العزیز عنقریب واظنک قد تفطنت بما تلونا علیک ان ما قرر بعضہم ہذا الدلیل من ان النفس تعقل الوجود وہو بسیط وکل ما تعقلہ مجرد لا یرد علیہ منع بساطۃ الوجود بتجویز ان یکون لہ اجزاء عقلیۃ لان المراد ببساطتہ انہ لیس لہ اجزاء مقداریۃ

قولہ علی الدلیل یعنی ما مر من ان النفس الناطقۃ تتعقل المجرد ... النفس البسیط مجردۃ ... اما الصغری فلان النفس ... حقیقۃ ... الدعوی ... انتہاء ...

قولہ الی اجزاء الماہیۃ ای الاجزاء العقلیۃ یعنی الجنس والفصل ۱۲

قولہ المنع الاول وہو منع کون عاقل البسیط محلا لصورۃ ۱۲

الدليل الثاني على تجرد النفس

ولا يجوز عاقل ان يكون له اجزاء مقدارية واما منع الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثاني على تجرد النفس انها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فيكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم يكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة واورد عليه اولاً بانا لا نسلم ان تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها فان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول والجواب انه قد ثبت ان التعقل لا بد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل وان كونه مجرد اضافة باطل وثانياً بانه يجوز ان يكون التعقل بان يرتسم الصور الكلية في مجرد غير النفس فيلحظها النفس من هناك كما انها تلحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب انه قد تحقق في محله انه لا بد من حصول صور الكليات في النفس على ان القول بان النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة في مجرد غير النفس انما يستقيم على تقدير تجرد النفس فان المادي لغيبة نفسه عن نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلاً عن ان يحضر عنده مجرداً وما يرتسم في مجرد وعليك بتحقيق القول في ذلك في العلم الاعلى انشاء الله تعالى وثالثاً بانا لا نسلم ان النفس لو لم تكن مجردة لم يكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة لجواز ان لا يكون حلولها فيها سريانياً فلا نسلم ان الحال فيها له وضع ومقدار وشكل معين لكيان كذلك والجواب ان المحل اذا كان ماديا ذا وضع كان ما حل فيه ماديا ذا وضع بالعرض وان اسند المنع بحلول الاضافات ونحوها فانت قد عرفت جوابه في جواب المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورابعاً بان الكلي وان كان مجردا عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين والا لم يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاوضاع

والاشكال والمقادير لكن يجوز ان يكون صورة الحالة في النفس مقرونة بالعوارض
المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك ان لا يكون تلك
الصورة مطابقة لما له تلك الصورة (اي الذي له الصورة ١٢) اذ يجوز ان يطابق الصورة وماله الصورة
مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الفص وصورة السماء
المنطبعة في الحس المشترك وهذا المنع ايضا في غاية السقوط لان صورة الكلي المعقولة
للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين
لكانت النفس تدركها بما هي كذلك كما ان النفس تدرك صورة الجزئي المادي
المرتسمة في الحواس المقرونة بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلي مدركا
والواقع خلاف ذلك كما لا يخفى على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات
ما هي فرضية[١] ليس لها افراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات مقرونة
بالعوارض المادية اصلا ولو كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج
فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص و
مقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم يكن مطابقة الا
لشخص[٢] من افرادها يكون ذلك الشخص مقترنا بعوارض مادية مناسبة
للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا تكون مطابقة[٣] لسائر افرادها فلا تكون
تلك الصور صور الكليات وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية فانها لابد وان تكون
مطابقة لكل فرد من افرادها وكذا صورة السماء المنطبعة في الحس المشترك
فانها لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على الفص والمنطبع

[١] قوله ما هي فرضية ممتنعة بوجودها كشريك الباري او ممكنة كالعنقاء ١٢

[٢] قوله الا لشخص من افرادها او لشخص بعوارض عينية الكلي المعروض لا يكون الا شخصا ١٢

[٣] قوله ولا تكون مطابقة لانها صارت بتلك العوارض شخصية تشخصا معينا فلا يتصور مطابقتها لسائر افرادها ١٢

فی الحس المشترک وما له تلک الصورة بالصغر والکبر لامنیع مطابقة الصورة لما له الصورة لان ما لابد منه للمطابقة هو ان یکون تلک الصورة مقرونة بعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بما له الصورة وان اختلف الصورة وما له الصورة بالکبر والصغر کما نری فی مطابقة التمثال المحاکی لشخص فانا کلما شاهدنا فی التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلک الشخص حکمنا بان هذا التمثال مطابق له وان لم نجد فی ذلک التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلک الشخص حکمنا بانه لیس مطابقا سواء کان التمثال مخالفا له بالصغر والکبر او لا وهذا ظاهر جدا وخامسا بانا سلمنا ان التعقل یکون بحصول صورة المعقول فی العاقل لکن لا نسلم ان حصول صورة المعقول فی العاقل عبارة عن حلولها فیه وقیامها به بل یجوز ان یکون حصول الصورة فی العاقل من قبیل حصول الشیء فی المکان او الزمان من دون حلول فیه کما ذهب الیه العلامة القوشجی او یکون النفس مبدعة للصور العقلیة ویکون الصور العقلیة قائمة بانفسها فی عالم آخر لا حالة فی النفس کما ابتدعه بعض المتأخرین فلا یتم هذا الدلیل ولا الدلیل الاول لابتنائهما علی ان صور البسائط وصور الکلیات قائمة بالنفس حالة فیها وان النفس محلها وهذا المنع ایضا ساقط لانا قد ابطلنا فی کتبنا هذین الاحتمالین وحققنا ان حصول الصورة فی العقل عبارة عن حلولها فیه بوجوه منها ان حصول الصورة فی العقل لو لم یکن عبارة عن حلولها فیه ولم یکن للصور الحاصلة فی النفس حالة فیها قائمة بها بل کانت قائمة بانفسها لزم ان یکون صور الاعراض کصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها فی العقل قائمة بانفسها فیلزم ان یکون تلک الصور

جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل والفطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض في العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل ومنها ان صور الجواهر الحاصلة في العقل اما ان تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج باعيانها من دون تغاير تشخصي اصلا فهذا ظاهر البطلان اذ من الضروريات الاولية ان الواحد الشخصي لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فان الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تغاير تشخصي واما ان تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج وتكون امثالا لها متحدة معها بحسب الماهية فاما ان تكون اعراضا قائمة بالنفس بالفعل وان كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور فيكون حالة في النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور في النفس او تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل فاما ان تكون قديمة وهذا باطل اما اولا فلحدوث الممكنات مطلقا واما ثانيا فلان النفس حادثة كما ستعرف ان شاء الله تعالى عنقريب فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن ان النفس منشأ لها او تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تتناهى بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى في العلم الالهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التي افرادها تكون مادية من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ موجودة

في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم
وجود الماهية المجردة وهو محال او تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة
بذاتها مخلوطة بعوارض غير مادية فيكون ذلك قولاً بما ذهب اليه بعض الاقدمين
من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل فبطل
بما ابطل به ذلك القول في مظانه[1] ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصلت
(اي من وجوه اثبات ان حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها ١٢)
في النفس فاما ان تكون حالة في النفس عرضاً فيها فيبطل انكار حلول الصورة
في النفس او تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء فاما ان تكون متشخصة بتشخص فيلزم
ان يصير الجنس العالي شخصاً من دون ان يتقوم ويتنوع بفصل وهو صريح
البطلان وخلاف المقرر عندهم او لا تكون متشخصة اصلاً فيلزم وجود الجنس العالي
بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان النفس اذا تعقلت
(اي من تلك الوجوه ١٢)
ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد الحاصلة في النفس حالة فيها
فيبطل انكار حلول الصورة في النفس او تكون قائمة بذاتها لا حالة في النفس
فتكون لماهية الجوهر المجرد فردان تامان بذاتهما احدهما الموجود في الخارج
وثانيهما الحاصل في النفس بل افراد كثيرة قائمة بذواتها حاصلة في النفوس الكثيرة
مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد ينحصر في فرد واحد وانها يمتنع تعدد
افرادها وهذا الوجه الاخير ماخوذ من كلام الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء و
لعل لابطال هذين المذهبين وجوهاً اخر وفيما علمناك كفاية فقد تحقق ان الصور
المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية
فيكون محلها اعني النفس مجرداً غير قابل للقسمة المقدارية لانها لو كانت مادية

[1] قوله في مظانه جمع مظنة ومظنة الشيء بكسر الثاني موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه ١٢ معراج

كان ما حل فيها ماديًا ولو كانت قابلة للقسمة المقدارية كان ما حل فيها قابلًا لها

واللازم اعني كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة

للقسمة المقدارية باطل فالملزوم مثله فثبت تجرد النفس واستبان تمام الدليلين

وتحقق ان صور الجزئيات المادية لاقترانها بالعوارض المادية لا ترتسم في ذات

النفس بل في آلاتها الدليل الثالث ان النفس لو لم تكن مجردة بل منطبعة في جسم

كانت تابعة للجسم في الضعف والكلال واللازم باطل فان الانسان بعد

الاربعين اعني في سن الانحطاط يزداد قوته العاقلة في التعقل وتاخذ آلاته البدنية

في الضعف والانحطاط فازديادا التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل

على ان التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية واعترض عليه اولا بالمعارضة بان الانسان

في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فينتقص بل يبطل تعقله لضعف الآلات

البدنية واختلالها فيكون القوة العاقلة جسمانية ويجاب بان ما يعرض للشيخ

الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة

العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيبه على الانحلال المشفي على حفرة السقوط

والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه الى المعقولات فاختلال التعقل

عند اختلال الآلات البدنية لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد

التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على ان التعقل ليس بآلة جسمانية

وثانيا بانه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن ويكون ما يرى

من ازدياد تعقله لسبب اجتماع علوم كثيرة عنده او لسبب التمرن مع الاعتياد

فان جودة القوة الفاعلية في الجسمانيات ايضا يكون لسبب المشق والتمرن

قوله كانت تابعة للجسم في الضعف والكلال يعني لو كانت النفس منطبعة في جسم لكانت تابعة له فاذا ضعف الآلات ضعف القوى الاستغراق كما في سن الشيخوخة

قوله الخرافة يعدى بعلى كذا في الصحاح والقاموس والتاج ١٢

قوله المشفي من اشفى على الشئ اشرف عليه يقال اشفى المريض على الموت ١٢

قوله وثانيا بانه يجوز الخ هذا منع لقوله يزداد قوته العاقلة في التعقل وتاخذ الآلات البدنية في الضعف والانحطاط فيجوز ان يضعفها من حيث ذاته وقد يضعف لضعف آلتها ١٢

قوله المشق ای التعود

قوله التمرن مرن تمرينا فتمرن درّبه فتدرب كذا في القاموس

دربه تدريبا ای عوده ١٢

والتعود والمزاولة فان للمشائخ المتمرنين المدمنين على فعل من الافعال الجبنا
يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقويا الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا
وفى آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وثانيا انه من
الجائز ان يكون المزاج الحاصل فى سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من
سائر الامزجة ويكون هذا هو السبب فى ازدياد التعقل فى سن الكهولة ولعل الوجه
فى ذلك ان فى الصبا ضعفا يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه
الى المعقولات وفى الشباب نوازع شهوانية تعوقها عن التعقل وفى الهرم
ضعفا لاستيلاء وسقما الابعاء فى سن الكهولة هو المتعين للترقى والازدياد فى التعقل
الدليل الرابع ان القوى المنطبعة فى الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس اما التجربة فظاهر
بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر
والتحديق فى قرص الشمس لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس الرائحة
الضعيفة واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا تحس بالحر الضعيف والذائقة بعد ذوق
المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضعيفة فالقوة الجسمانية تفتر بالوهن والكلال
بل يبطل بالاضمحلال عند تكرار الافعال واما القياس فلان صدور افاعيل القوى
الجسمانية عنها انما يكون بانفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كانفعال
محل الباصرة عن المبصرات وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع

وطبائع العناصر تقاوم بالفعل يوثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا محالة
يعرض الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الافعال بخلاف القوة العاقلة فانها قد تقوى
بتوارد الافكار على زيادة التعقل والادراك فتكرار افعالها لا تودي الى وهنها وكلالها
فليست القوة العاقلة قوة جسمانية فتحقق انها مجردة وهو المطلوب وأورد عليه بانه
يجوز ان يكون القوى الجسمانية التي يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة
للقوة العاقلة مع كونها ايضا جسمانية ويجوز ان يكون عروض الوهن والكلال بتكرار
الافعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز ان لا يكون صدور افعال القوة
العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها وان يكون القوة العاقلة مع
كونها جسمانية متعلقة بعضو لا يعرضه الاختلال او يتراخى اختلاله

الدليل الخامس

الخامس ان ادراكات القوى الجسمانية انما تصدر عنها اذا تحققت علاقة وضعية بين حواملها و
بين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية
كالمجردات فلا يكون جسمانية ولعل المناظر المكابر القائلة بان كل قوة جسمانية انما
يدرك ماله علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها

الدليل السادس

السادس ان القوى الجسمانية
لا تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يودي ادراك من ادراكاتها الى
ادراك آخر لاعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادراك جسماني بخلاف القوة العاقلة
فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك وتكتسب علما من علم فهي ليست
جسمانية ولعل الخصم منع الكلية

الدليل السابع

السابع ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها لا تدرك ذواتها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمانية ولعل الخصم لا يسلم الكلية

الدليل الثامن

الثامن انه

لو كانت النفس جوهراً سارياً في جسم او عرضاً حالاً فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائماً او غير واقع اصلاً واللازم باطل لان البدن واعضائه تعقل تارة ولا تعقل اخرى لشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكفي في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها او لا يكفي بل يحتاج تعقلها اياه الى تمثل صورته عنده كما في تعقلها سائر الاشياء الغائبة عنها فعلى الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائماً كادراكها نفسها وصفاتها الحاضرة عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم بحصول صورته لها واذا المفروض ان النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول صورته فيها حصول تلك الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس الحاصلة في ذلك الجسم واللازم محال لان ذلك اجتماع المثلين في محل واحد وهذا الوجه في غاية السخافة اما اولاً فلانه يجوز ان لا يكفي حضور ذلك الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها اياه ولا يتوقف ايضاً على حصول صورته في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانياً فلانه لا تماثل بين الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس لان الاولى موجودة بوجود اصلي والثانية بوجود ظلي ولو سلم تماثلهما فلا ضير في اجتماعهما اذ الممتنع من اجتماع المثلين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما وههنا الامتياز بينهما باق لحلول الاولى في المادة بلا واسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاولى ناعتة للمادة والثانية ناعتة لما حل فيها والاولى موجودة اصلية والثانية موجودة ظلية واما

ثالثاً فلانه لو تم هذا الدليل لزم ان يكون النفس اما عالمة بصفاتها دائماً او غير عالمة
بشيء منها لانه اما ان يكفي في علم النفس بها حضورها بنفسها عندها
فيلزم الاول او لا يكفي بل يحتاج تعقلها اياها الى تمثل صورها فيها
فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثلين واللازم باطل فان النفس تدرك صفاتها
لا دائماً وما يجاب به عن هذا من ان النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائماً فلا تخلف
فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي يلزمها بالقياس الى شيء آخر كصفاتها الاضافية
والا منافية لتوقفه على شرط المقايسة وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها
ليس بشيء اذ لا يدوم علم النفس بكثير من صفاتها الحقيقية ايضاً وايضاً تجويز
توقف العلم على شرط آخر قادح في اصل الدليل كما عرفت وايضاً لاريب في
ان النفس لا تعلم اكتناه صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها
فلنا ان نقول اما ان يكفي حضور صفاتها بنفسها عندها في انكشاف
حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع ان اللازم
باطل قطعاً اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة او لا يكفي بل
يجب في انكشافها لها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور
التي هي افراد لتلك الحقائق وامثال لتلك الصفات مع تلك الصفات
في النفس فيلزم اجتماع المثلين فان اعتذر بتمايز المثلين لكون احدهما موجوداً
اصيلياً والآخر موجوداً ظلياً وعدم امتناع اجتماع المثلين المتمايزين اعتذر
بمثله فيما نحن فيه واما رابعاً فلان الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها
لو لم تكن مجردة فاما ان يكفي في علم تلك النفوس باجسامها حضور تلك

الاجسام بانفسها عند تلک الاجسام بانفسها عند تلک النفوس فیکون تلک
النفوس عالمة بها دائما ولا یتجاسر علی التزامه او لا یکفی بل یحتاج فی ادراکها الی
ارتسام صور تلک النفوس فیلزم اجتماع المثلین فان اعتذر بان تلک النفوس
غیر حالة فی تلک الاجسام حتی یلزم من حلول صور تلک الاجسام فی تلک النفوس
حلول تلک الصور فی مواد تلک الاجسام مع حلول الصور المستمرة التی
هی امثال تلک الصور فی تلک المواد بل تلک النفوس اجسام لطیفة مداخلة
فی اجزاء ابدان الحیوانات اعتذر بمثل ذلک فیما نحن فیه واما خامسا فلان
محل الصورة المستمرة للجسم هو مادة ذلک الجسم ومحل الصورة المرتسمة فی
النفس هو ذات النفس الحالة فی نفس ذلک الجسم فلا یلزم اجتماع المثلین فی محل
واحد المبحث الرابع فی ان النفس الناطقة هل هی حادثة او قدیمة اختلف
فیه فذهب القدماء الی انها قدیمة وذهب ارسطو واتباعه الی انها حادثة
(منهم افلاطون ۱۲)
بحدوث البدن وذهب المتکلمون ایضا الی حدوثها لکنهم اختلفوا فیما بینهم
فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه
استدل القائلون بقدمها تارة بانها لو کانت حادثة کانت مسبوقة بالمادة
کما تحقق فی الفلسفة الاولی من ان کل حادث مسبوق بالمادة فلا یکون
مجردة مع انها قد ثبت تجردها والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التی هی
متعلقة بها تعلق التدبیر والتصرف ولا یلزم من ذلک ان لا یکون مجردة فی نفسها
وما تحقق فی الفلسفة الاولی انما هو مسبوقیة کل حادث بمادة هی جزءه او محل یحتاج الیه
او موضوع له او متعلق له نحو تعلق وتارة بانها لو کانت حادثة لم یکن ابدیة واللازم

---

۵۱ قوله حادثة بحدوث البدن ای متجددة بالنوع وانما تختلف بعضها والملکات لاختلاف الامزجة والادوات وهذا هو الموافق لما ذهب الیه الملیون ویلائمه قوله تعالی ثم انشأناه خلقا آخر ۱۲ عبد الحکیم رحمه الله

۵۲ قوله او متعلق له الخ وهذا للنفس فانها حادثة مسبوقة بمادة البدن وهی متعلقة بها تعلق التدبیر والتصرف ۱۲

مبحث الرابع

باطل لما سياتی وجه اللزوم ان کل حادث فاسد قابل للعدم اذ لو لم يکن قابلاً للعدم لم يکن حادثاً فلو کانت النفس حادثة کانت قابلة للعدم فلا يکون ابدية والجواب ان کون کل حادث قابلاً لمطلق العدم مسلم وکونه قابلاً للعدم الطاری غير ضروری فلا يلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاری حتی لا يکون ابدية وتارة بانها لو کانت حادثة بحدوث البدن کانت النفوس غير متناهية لعدم تناهی الابدان وحدوث نفس مع کل بدن واللازم باطل لجريان براهين ابطال التسلسل فی النفوس الغير المتناهية الباقية المجتمعة بعد خراب الابدان والجواب من عند المتکلمين منع لاتناهی الابدان لحدوث العالم وانقطاع التوالد والتناسل بانقطاع الدنيا ومن عند مجوزی التناسخ منع استلزام لاتناهی الابدان لاتناهی النفوس ومن عند المشائية منع جريان براهين ابطال التسلسل فی النفوس الغير المتناهية لعدم ترتبها واشتراط الترتب لجريان البراهين والجواب هو الاول واما الثانی فمبنی علی تجويز باطل واما الثالث فلا نسلم له اما اولاً فلترتب النفوس ترتباً زمنياً حدوثها وسبق بعضها علی بعض لکون بعضها علة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع النفوس المترتبة فی وعاء الدهر واما ثانياً فلکونها معروضة للاعداد المترتبة وقد حققنا فی غير هذا الکتاب ان برهان التطبيق وغيره من البراهين تامة علی ابطال لاتناهی المجردات ايضاً نفوساً کانت او غيرها واستدل اصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو کانت قديمة فاما ان يکون قبل حدوث الابدان واحدة او کثيرة علی الاول فاما ان تتکثر عند التعلق بالابدان اولا والثانی بديهی البطلان لان افراد الانسان متکثرة متعددة متعلقة بعلاقات نفسانية



٢٠ قوله فلا يکون ابدية مع انها ابدية باقية الی زمان لانهاية له ١٢

٢٤ قوله ومن عند مجوزی التناسخ الخ فانهم يجوزون ان النفس بعد خراب بدن تتعلق ببدن آخر فلا يجب ان يکون الابدان کثيرة من النفوس حتی يستلزم لاتناهی الابدان لاتناهيها ١٢

٢٣ قوله التناسخ هو انتقال النفس من بدن الی بدن آخر سواء کان من نوع ذلک البدن اولا ١٢

٢٥ قوله والثانی ای تغاير النفس علی وحدتها الشخصية عند تعلقها بالابدان بديهی البطلان لانه يلزم ان تکون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالشجاعة والاسراف وهو اجتماع النقيضين ١٢

متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومن المحال اتصاف
نفس واحدة بالمتضادات والاول ايضا باطل بضرورة استحالة انقسام المجرد
الى الاجزاء والابعاض والثاني لابد ان يمتاز كل من النفوس عن الاخرى
اذ لا معنى للتكثر والتعدد بدون التمايز فامتياز كل واحدة عن الاخرى اما بالماهية
او لوازمها وهو محال لان النفوس الانسانية متحدة بالماهية على ما سيأتي فيكون
كلها متفقة في الماهية ولوازمها فلا يكون الماهية ولوازمها ما به الامتياز بينها او
بعوارضها وهو ايضا باطل اذ عروض العوارض انما يكون لاجل المادة والنفس
مجردة لا مادة لها قبل حدوث البدن فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا يكون
قديمة بل حادثة بحدوثه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا نختار انها كانت
واحدة قبل حدوث الابدان ثم تكثرت ولا نسلم ان كل واحد قابل للانقسام مادي
وان انقسام المجرد مستحيل وهذا الاعتراض في غاية السقوط لان تكثر الواحد الشخصي
وانقسامه انما يتصور الى الاجزاء المقدارية والحصص المتقدرة لا الى الافراد والا
لم يكن باقيا بانقسامه واحدا شخصيا والا الى اجزاء الماهية والا لم يكن ذلك الواحد
المفروض متعددا فلو كانت النفس في الازل واحدة شخصية وتكثرت بعد تعدد
الابدان انقسمت بان تعلقت قطعة وحصة منها ببدن وقطعة وحصة اخرى منها
ببدن آخر وهكذا فلا يمكن ذلك الا بان يكون تلك النفس الواحدة الشخصية
قابلة للانقسام الى قطع وحصص متقدرة بان يكون فرد منها متعلقا ببدن و
فرد آخر منها متعلقا ببدن آخر وهكذا اذ لا يتصور الافراد للواحد الشخصي ولا
بان يكون بعض اجزاء ماهيتها متعلقا ببدن وبعض آخر منها متعلقا ببدن آخر وهكذا

---

قوله الى الاجزاء انما قيد بها لان انقسام المجرد الواحد الشخصي الى الاجزاء والابعاض من لوازم تعدده وتشخصه واستحالة انقسام الواحد الشخصي الى الافراد والاشخاص اظهر من ان يخفى ١٢

قوله فلا يكون الماهية ولوازمها ما به الامتياز بينها لانها مشتركة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ١٢

قوله وهو ايضا باطل او بعوارضها لعوارضها ... انفكاكه عنها كما ... اللوازم ... انفكاكه عنها سواء كان العارض ... ١٢

على هذا التقدير لا يكون المتعلق بالبدن هي النفس بل اما جنسها او فصلها مثلاً وهذا باطل يظهر بطلانه بادنى تامل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة للانقسام الى ابعاض متعددة الثاني انا نختار ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لا نسلم انه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر حتى يلزم ان يكون هو اعني المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضه لاجل المادة لم لا يجوز ان يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه على ما ذهب اليه المحققون في مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص وتحقيق الامر فيه موكول الى الفلسفة الاولى الثالث انا نختار تعددها قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولا نسلم تساوي نسبة الخارج اليها جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتامل الى الثاني وربما اجيب به عنه من ان النفوس غير متناهية ومباديها اعني العقول الفعالة وجهات تاثيراتها متناهية فكيف يستند تعددها الى فواعلها في غاية السقوط لان من ذهب الى لاتناهي النفوس كالمشائية لا محيد له من القول بلاتناهي فواعلها ضرورة امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه والتحقيق ان ابطال هذا الشق مبني على اصل من اصول المشائية هو ان الكثرة التشخصية في نوع واحد انما تكون اذا كان ذلك النوع ذا مادة قابلة للتشخصات المتعددة اما اذا لم يكن كذلك كان ذلك النوع منحصراً في شخص واحد فان تم ذلك الاصل تم الكلام في ابطال هذا الشق والا سقط وبالجملة من انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نسلم ان كل نوع متكثر الافراد لا بد وان يكون ذا مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد افراد

كثير من انواع الاعراض لحالة في المجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات
مادة بمعنى الهيولى الجسمانية وان اريد بها المحال الشامل للجسمانيات وغيرها فمسلم
لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك
المحال ساقط لان المراد هو الثاني وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال
باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها على ما تحقق في مقامه و
اعترض الامام على ذلك الاصل بان تكثر افراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة
والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال أخر وتكثرها لاجل تكثر محال أخر فيتسلسل و
اجاب عنه المحقق الطوسي بان الشي الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شي يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى
قابل لكثرة والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض
فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان يتعدد افراده
وجوده اذ تعدد وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلة لصور ذلك النوع او لاجل
اختلاف استعدادات مادة واحدة قابلة لذلك كتعدد افراد الصورة الجرمية
المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعدد افراد الصورة
الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاها وكتعدد افراد
نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة
فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتعيناتها انما يكون لاجل
عوارض مفارقة لا بد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هف
ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو ان تكثر افراد النوع لاجل تكثر المادة

حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة ح يكون لاجل تكثر مادة اخرى وتسلسل واما الجواب
فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهيولات الافلاك وان كانت متكثرة بالعدد
فليست افراد لنوع واحد بل كل منها نوع منحصر في فرد وهيولى العناصر نوع
واحد منحصر في فرد واحد وليست متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون بكون المادة
متكثرة الافراد بذواتها ولو كانت المادة نوعاً واحداً متكثر الافراد اتجه النقض
بها على اصلهم ولعل حاصل جواب المحقق ان الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للانقسام
وهو ما سوى المادة مما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج في توزعه وانقسامه الى
حصصه وافراده الى مادة قابلة للتكثر اي للصور والاعراض الكثيرة بالذات
سواء كانت حقائق مختلفة كهيوليات الافلاك فانها قابلة للصور الجرمية الكثيرة
والاعراض الكثيرة كالاشكال والمقادير بالذات او كانت حقيقة واحدة و
شخصاً واحداً قابلا بالذات للتكثر اي لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد
الذي هو ما سوى المادة اذا تعدد انحاء وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن
ذلك اذا كان ذا مادة قابلة لتعدده وانقسامه الى حصصه واما المادة فهي
قابلة لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج الى
قابل بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة في تكثرها
وانقسامها الى افرادها الى مادة اخرى فان كل مادة نوع واحد منحصر في
شخص واحد هذا غاية التوجيه لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز في نوع من
الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيره كيف والدعوى كلية
وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل لقبول تشخصه وذلك لما

عرفت من ان مراد المحقق بقبول المادة للتکثر بالذات لیس هو قبولها التکثر
افرادها فافهم الرابع انا لا نسلم اشتراک النفوس فی الماهیة فیجوز ان یوجد فی
الازل نفوس کثیرة متخالفة بالحقائق متمایزة بالماهیات فلا یکون تمایزها بالعوارض الاعتراض ١٢
حتی یحتاج الی المادة والکلام فی اتحاد النفوس بالماهیة واختلافها فیها یاتی
عنقریب ان شاء الله العزیز وما قیل من انه لا اقل من ان یوجد نفسان متفقتان
فی الماهیة فیتم به المطلوب ساقط اذ لا دلیل علی ذلک بعد تسلیم تخالف
النفوس بالحقائق غایة الامر ان یوجد نفس تشبه نفسا اخری فی الاخلاق
وغیرها من الصفات ولا یلزم من ذلک اتفاقهما فی الحقیقة الخامس انا نختار ان
النفوس فی الازل کثیرة متمایزة من جهة المواد التی هی الابدان بان کل الاعتراض ١٢
نفس هی متعلقة ببدن متعلقة قبل ذلک البدن ببدن آخر وهکذا الی ما لا بدایة
له فان قیل ان الحجة مبنیة علی بطلان التناسخ فلا مساغ لهذا الاحتمال قلنا
ابطال التناسخ موقوف علی اثبات حدوث النفس فیکون بناء اثباته علی
ابطال التناسخ دورا واجیب عنه بانه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة
بل اتفاق نفسین منها فی الماهیة امتنع القول باستناد تشخص نفس من النفوس
او النفسین الی ماهیتها ولوازمها بل یکون تشخصها لاجل تعلقها بالمادة التی
هی البدن فلا یکون النفس قبل ذلک البدن متشخصة فلا یکون قبله موجودة فلا یکون
قدیمة بل حادثة بحدوث ذلک البدن وعلی هذا یکون هذه الحجة موقوفة علی مقدمة هی
اتفاق النفوس فی الماهیة فان ثبت هذه المقدمة تمت الحجة والا سقطت السادس
انه لو تمت هذه الحجة دلت علی فناء النفوس بخراب الابدان اذ تشخصها وتمایزها علی

ما زعم المستدل انما هو لاجل تعلقها بالابدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به ولم
تتشخصها فبطل وجودها واجيب عنه بان تمايز النفوس في بدو فطرتها انما حصل
لاجل القوابل المعينة المختلفة اعني الابدان ويلزم من تعين كل واحد من تلك
النفوس شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبقى ويستمر ولا يتوقف بقاؤه على بقاء
البدن والحاصل ان البدن انما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس
فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدات
لحدوثها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها
كما زعم الامام في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على
ما نقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل واحد
منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني ان النفوس
لما وجدت متمايزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها
لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة بذاتها لا في مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل
لنفس حاصلا لنفس اخرى كانت ذوات النفوس متمايزة من دون ان تقوم
بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها وانما اورد عليه الامام من ان
شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلف نفسان في الشعور
لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر في
حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان و
ليس لاحد ان يقول شعورها بانفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان
وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لا دركه لذاته

وادرکہ لآلتہ ذاتہ لیس بمشارکۃ من تلک الآلۃ وہذا ہو الذی جعلوہ حجۃ علی استغناء النفس عن البدن فثبت انہ لیس ادراکہ لذاتہ لسبب البدن واذا کان کذلک فیجوز حصول الامتیاز قبل التعلق بالابدان لسبب فی ذلک انتہی ففی غایۃ السقوط اما الاول فلان شعور النفس بہویتہا الخاصۃ عین ذاتہا ای ہویتہا الخاصۃ عند الحکماء ولا شک ان لکل واحدۃ من النفوس ذاتا ای ہویۃ خاصۃ ممتازۃ عن الہویات الخاصۃ الاخر التی ہی ذوات النفوس الاخر فلا شک فی ان کل نفسین مختلفتان فی الشعور بذاتیہما ومختلفتان بذاتیہما ای ہویتہما الخاصتین ولولا ذلک لم یحتج حدوث النفس الی التعلق بالبدن وہذا لا یبطل اصل الحجۃ بل ہذا ہو مبنی الحجۃ والذی یبطل اصل الحجۃ ہو اختلاف النفوس بالماہیۃ النوعیۃ والشیخ لم یقل باختلاف النفوس فی الماہیۃ النوعیۃ وذلک ظاہر واما الثانی اعنی قولہ فان کفی ہذا القدر الی آخرہ فلان النفس لما احتاجت فی حدوثہا الی مادۃ ہی البدن فقبل التعلق بالابدان لم یکن لہا ذات وہویۃ لیکون شاعرۃ بل انما تحققت ذوات النفوس متشخصۃ متمایزۃ بتعلقہا بالابدان فاذا ادرکت کل نفس ذاتہا وتحققت متشخصۃ بتعلقہا ببدن ذاتہا بذاتہا بلا واسطۃ آلۃ بان قامت بذاتہا مجردۃ لا فی مادۃ وان کانت المادۃ من معدات حدوثہا فاذا قامت ہویات النفوس بذواتہا بحدوثہا باعداد المواد اعنی الابدان وادرکت نفس ذاتہا الخاصۃ الممتازۃ المجردۃ استغنت فی بقائہا ممتازۃ عن المادۃ لانہا لیست حالۃ فی مادۃ قائمۃ بہا ولا مرکبۃ من مادۃ حتی یبطل ہویتہا وتشخصہا وامتیازہا بفساد المادۃ ولم یکن شعورہا بذواتہا قبل التعلق بالابدان اذ لیس لہا ذات قبل التعلق بہا فلا یمکن ان یحصل الامتیاز بہذا القدر ای بشعورہا بذواتہا

قبل التعلق بالابدان ولا نقول ان شعورها بنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق
بالابدان وانما نقول ان شعور النفس عين ذاتها وان ذاتها لا يمكن ان يحدث ويوجد
الا متعلقة بالبدن اذ لا يمكن ان يوجد الا متشخصة ولا يمكن ان يتشخص الا من جهة
التعلق بالبدن فلا يمكن ان يشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك
ان يكون البدن آلة لادراكها لذاتها ولا ان يكون ادراكها لذاتها بمشاركة تلك
الآلة ولا ان يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان قال الشيخ
في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء بعد
ما ذكر هذه الحجة لكن لقائل ان يقول ان هذه الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت
الابدان فانها اما ان تفسد ولا تقولون به واما ان تتحد وهو عين ما شنعتم به واما ان
متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد فكيف يكون متكثرة فنقول اما بعد مفارقة الانفس
للابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي
كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيآتها التي لها بحسب ابدانها
المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكن ان يوجد
متشخصا او يزيد له معنى على نوعيته به يصير متشخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه و
يلزمه علمناها او لم نعلم ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت
واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في
نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب الاضافة
واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين
اب وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل

اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك مما يكون فی ذات النفس و
تدخل مع النفس فی كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهی كثيرة بالعدد و
نوعها واحد وهی حادثة كما بيناه فلا شك انها بامر تشخصت وان ذلك الامر
فی النفس الانسانية ليس هو الانطباع فی المادة فقد علم بطلان القول
بذلك بل ذلك الامر له هيأة من الهيئات وقوة من القوی وعرض من الاعراض
الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة
فلا يجوز ان يكون هی ونفس الاخری بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول فی
امتناع هذا فی عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان يكون النفس اذا حدثت مع
حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيأة تعدّه فی الافعال النطقية والانفعالات
النطقية يكون علی جملة متميزة عن الهيأة المناظرة لها فی اخری تميز المزاجين
فی البدنين وان يكون الهيأة المكتسبة التی تسمی عقلا بالفعل ايضا علی حدّ ما
يتميز به عن نفس اخری وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيأة ما
فيها ايضا خاصة ليس بغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوی البدنية
هيأة خاصة ايضا وتلك الهيأة تتعلق بالهيأت الخلقية او يكون هی هی او يكون
ايضا خصوصيات اخر تخفی علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم
امثالها اشخاص الانواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك
تتميز بمخصصاتها عنها كانت الابدان او لم يكن ابدان عرفنا تلك الاحوال او لم
نعرف او عرفنا بعضها انتهی بالفاظه والحاصل ما ذكرنا من ان النفوس تحتاج
فی حدوثها الی ان تتشخص وتتمايز من جهة التعلق بالابدان وبعد ان تشخصت لا يحتاج

في بقائها متشخصة متمايزة الى بقاء الابدان لان النفس ليست حالة في الابدان ولا مركبة
بل هي مجردة عن المادة متعلقة بها نحو تعلق وقد يستدل على حدوث النفس بانها لو كانت
قديمة فاما ان تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصي وانتقال النفس
في الابدان على سبيل التناسخ باطل كما سياتي او لا تكون متعلقة ببدن ما فتكون معطلة ولا معطل
في الطبيعة واورد عليه اولاً بمنع ان لا معطل في الطبيعة وثانياً بتجويز التناسخ وتزييف
ادلة ابطاله وثالثاً بتجويز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات وكمالات تشتغل بها
ورد الثالث بان ترقيها لاكتساب الكمال تشتغل فلا تكون معطلة هذا وليعلم ان لهذا المبحث تعلقاً
بمبحثين آخرين احدهما البحث عن كون النفوس متحدة بالنوع او متخالفة بالنوع والثاني مبحث
التناسخ فلنورد المبحثين المذكورين عقيب هذا المبحث فنقول **المبحث الخامس** في اتحاد النفوس
بالماهية او اختلافها فيها ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى اتحادها بالماهية وذهب ابو البركات
الى اختلافها والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهية حجة ولعل الوجه في ذلك ان الفطرة السليمة
شاهدة بان كل احد من افراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضاً ان من عداه من الافراد الانسانية
مثل له ولا يجده في مباينة الماهية كافراد نوع آخر من الحيوانات العجم ويجد الانواع الاخر
من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها بالمقومات واتخاذ ذلك مكابرة

## تمت الهدية السعيدية ههنا

وفي الحقيقة تمامها بتمام المباحث العشرة التي تتعلق باختلافات في النفس ذكرها المصنف الاستاذ
العلامة قدس سره بعد ذكر المذاهب المشهورة فيها لكنها لم تكمل لسوء الاتفاق فبعد وفاته رضي الله عنه
ببضع وعشر اعوام اكملها في هذه الايام نجله الحبر العلامة وولده النحرير الفهامة مولانا المولوي محمد عبد الحق
الخير آبادي عم الله فيضه كل حاضر وبادي بالتماس من العبد المحشي محمد عبد الله الحسيني البلگرامي عامله الله بلطفه السامي

# ضميمة لبعض مباحث الهدية السعيدية

## من ابن المصنف العلامة قدس سره

وقد يستدل على اتحادها بالمهية تارة بان النفوس الانسانية تدخل تحت حد واحد كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد عبارة عن تمام المهية والحاصل ان الحد الواحد يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع واورد عليه بان التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا تدخل تحت حد واحد كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وبالجملة الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان قيل ان هذا مقول في جواب السوال بما هو عن اى فرد واية طائفة يفرض فيقال انه نعم بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وايضا يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع المختلفة بالحقيقة وتارة بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع انه قد ثبت تجردها واورد عليه اولا انا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتي لان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان ومن الجائز ان يكون هذه الامور لازمة للنفس ولا تكون مقومة لها فتكون النفوس مختلفة في تمام ماهياتها ومشتركة في اللوازم الخارجية كاشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب وثانيا انا سلمنا كونه الا وصفا

ذاتية للنفس لكن لم لا يجوز كون النفوس مركبة في ماهياتها ولا يلزم من تركيبها كونها
جسمانية الا ترى انهم صرحوا بكون السواد والبياض مندرجين تحت جنس واحد
اعني اللون فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل مع انهما ليسا جسمين وايضا
الجواهر مقول عندهم على النفس والجسم قول الجنس فالنفس عندهم مركب تركيبا ذهنيا ولا يلزم
منه كونها جسما والحاصل انه يجوز كونها مركبة من الجنس والفصل وهذا لا ينافي التجرد ولا
يقتضي الجسمية وما استدل ابو البركات ومن شايعه على اختلافها بالماهية بانا نجد النفوس
متفاوتة في العلم والجهل والقوة والضعف والخسة والشرافة والغضب والحلم والكرم والبخل
والعفة والفجور فهذه الاختلافات اما ان تكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف
الآلات البدنية مثل ان يقال الشخص الذي مزاجه احر اكثر غضبا والذي مزاجه ابرد
اكسل لا سبيل الى الثاني لانا نجد شخصين متساويين في المزاج مختلفين بالاخلاق كالرحمة
والقسوة والكرم والبخل وغيرها وليس ذلك للتعلم من المعلم ولا من مشاهدة ذلك من الابوين
فانهما قد يكونان في غاية الخسة والدناءة والولد في غاية الكرم والشرافة وكذا الكلام
في سائر الاخلاق وايضا قد نجد شخصين مختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الامور
فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض باقية بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه
جدا ثم يتبرد وهو باق على غريزته الاولى فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلافه فعلم ان
الاختلاف في هذه الاحوال والاخلاق ليس لاختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا
مستندا الى الاسباب الخارجية فتعين الاول وهو ان يكون مستندا الى جواهر النفوس
فهي مختلفة لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قال الامام الرازي

هذه الحجة اقناعية وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل هذه الحجة مغالطة لا اقناعية لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس مع العوارض المختلفة ولما كانت النفوس متماثلة تجدوا حدا كانت متممة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر مجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا والحاصل انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة قلما يقع الاتفاق فيها ولا يلزم منه كون النفوس مختلفة كما لا يخفى واعلم انه قال شارح المقاصد ويشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلوة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى اختلاف النفوس بحسب الماهية وفيه ان المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لا معادنهما فالتشبيه بالمعدن لا يورث الاختلاف في المتبادر من الارواح الاشخاص على ما يقتضيه لفظ الجمع في استعمالاتهم

**المبحث السادس في انها تنتقل في الابدان ام لا**

مبحث التناسخ

اعلم ان بعض القائلين بقدم النفوس قالوا تعلق النفس وعدم تعلقها ببدن من المستحيلات فهي منتقلة من بدن الى بدن وهذا هو القول بالتناسخ والقائلون به افترقوا فقال بعضهم ان النفوس دائمة التردد في الابدان من غير خلاص الى عالم المجردات ابدا وذهب بعضهم الى ان النفس الانسانية لو كانت كاملة قد اخرجت كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل فهي تبقى مجردة بعد المفارقة واما اذا كانت ناقصة فانها تتردد في افراد نوع الانسان وتنتقل من تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني بينهما مناسبة في الاخلاق والملكات الى ان تبلغ الغاية في اخلاقها وملكاتها وتسمى

هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم اذا كانت ناقصة وكان لها ملكات ردية ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيوان يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاعة والارنب للجبن وج استدلوا عليه بما يشاهد من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفسا مجردة كاتخاذ النحل بيتا في كوارة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي فيه جميع مهماتها وباخلاقها العجيبة كتكبر الاسد ورياسته وهذا الانتقال يسمى مسخا وربما تنزلت هذه النفس الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية ويسمى فسخا وقد يسمى الانتقال الى النبات فسخا والى الجماد رسخا وزعم بعضهم ان الاولى بقبول الغيض هو النبات لا غير فكل نفس انما تغيض على النبات ثم تنتقل من مرتبة منها الى ما هو افضل منها واكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لاولى مرتبة من مراتب الحيوان ثم تتردد في مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه حتى تصعد الى مرتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ثم انها تتردد في المراتب الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه وقد تتخلص عن الابدان لصيرورتها كاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية وتعلقها

الوجوه العامة لابطال التناسخ

بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فتفوز بالسعادة الابدية وهذه المذاهب كلها باطلة اما الوجوه العامة لابطالها فثلثة الاول انه قد سبق ان النفوس حادثة وحدوث الاشياء لا سيما الجواهر لا بد وان ينتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل والقابل للنفس انما هو البدن فاذن حدوث النفس عن عللها القديمة يكون موقوفا على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها

فبالضرورة تفيض عليه النفس المدبرة فاذا حدث البدن وفرض ان نفسا
تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان تفيض عليه نفس اخرى لما ذكرنا فيلزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما ثبت ان لكل بدن نفسا واحدة
فاورد عليه اولاً بانه يجوز ان تكون النفس التناسخية مانعة من حدوث النفس
الاخرى وهذا ليس بشيء اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخرى وثانيا بانه لم لا يجوز ان
يكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق من النفس الحادثة واجيب بان
ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا بعد تمام المقتضي
للتعلق فيستحيل ان يكون معتبرا في ذلك المقتضي وان لم تقتض التعلق به بل كان المقتضي
لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال لانه كمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل ومن المحال
انه لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل عسى ان يكون الامر بالعكس الثاني انها تعلقت
بعد المفارقة ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين والا لبقيت الدليل الثاني
بعد المفارقة مجردة فيلزم تعطلها دائماً ولا معطل في الطبيعة مع انه قد يهلك في الطوفان الكلي او الوباء
العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في ازمنة متطاولة وأورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم
لزوم كون الهالكين مساويا لعدد الكائنين وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما على
الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد زمان فلا لجواز ان ينتقل نفوس الهالكين بعد
حدوث الابدان الكثيرة ومنها انا لا نسلم انه لا معطل في الطبيعة ولو سلم فلا نسلم لزوم التعطل
اذ الابتهاج بالكمال او التألم بالجهل شغل ايضا ومنها انا لا نسلم كون الفاسدات اكثر من
الكائنات بحصول الوباء العام او الطوفان الكلي الذي يهلك فيه كل ذي نفس حتى يلزم
زيادة الفاسد على الكائن غير معلوم الوقوع فان الوباء العام يجمع صنوف الحيوانات

الشامل لجميع النواحي بحيث لا تبقى حيوان اصلا غير متيقن انما المتيقن حدوده بانى لبعض نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسد من الانسان اكثر من الحيوان ضرورة ان عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور واعداد البق الكائنة في الطوفان الكلي غير ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال النفس الهالكين في الطوفان الكلي تتعلق بامثال هذه الكائنات

الدليل الثالث

الثالث ما قال المتكلمون انه لو امكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر لما ثبت ان جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن فيجب ان يبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى يذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن ولما لم يتذكر شيئا من ذلك علم انها لم تكن موجودة في بدن آخر واورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم عدم التذكر مطلقا فلعل نفس شخص تتذكر تعلقه ببدن آخر ومنها انا لا نسلم لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا ومنها انه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن ومنها ان التذكر انما يكون بآلة واذا اختلفت الالات لم يكن بقاء التذكر بحاله واما الوجوه الخاصة

الوجوه الخاصة لابطال التناسخ

فمنها ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان كانت متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفسا حيوانية يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن وصيرورة الجوهر المجرد ماديا بفساد البدن محال

ومنها ان الحيوان الصامت ليس النفس مجردة بل نفس منطبعة فيستحيل ان تنتقل من بدن الى بدن لكونها من الاشياء المنطبعة وما ينطبع في شئ يستحيل ان ينتقل منه الى آخر واعلم ان لاصحاب التناسخ شبهات ينبغي ايرادها وازاحتها فمنها انه لا معطل في الوجود ولو لم تتعلق النفس ببدن آخر بعد المفارقة لكانت معطلة واجيب بمنع المقدمتين ومنها ان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وفيه انا لا نسلم بقاء الاستكمال ابد الآباد ما دامت النفس باقية ولو سلم فان اريد بالتعلق تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فممنوع وان اريد اعم من ذلك فليس من التناسخ في شئ اذ التناسخ عبارة عن تعلق النفس ببدن آخر تعلق التدبير والتصرف ومنها انه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن العظيم على التناسخ كقوله تعالے وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي انهم كانوا مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه قد انفلتت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصورة وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالمسخ والاحاديث الواردة في ذلك كثيرة جدا واجيب عنه بوجوه منها ما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان هذه الآيات مع كثرتها ليس فيها شئ يصلح لان يكون مرجحا لراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم ومنها ما قال شارح المقاصد ان التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا بان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او يجمع اجزائها الاصلية

بعد التفرق فيرد اليها النفوس كما في المعاد على توهم لبعضهم وقالوا ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وانت تعلم ان تبدل صور الابدان مستلزم لتبدلها
قطعا اذ تمام كل شيء بصورته لا بمادته واذا تبدلت الابدان في هذا العالم بابدان
آخر فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى على من له فهم سليم ومنها ما قال الصدر
الشيرازي في تصانيفه كالاسفار وحواشي حكمة الاشراق وغيرها ان ما ورد
في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ محمول على الحشر والمعاد في
النشأة الثانية والدار الآخرة لا في هذا العالم وتفصيله ان ما من نفس انسانية
الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل في الوجود ولها وجود استقلالي
بعد بوار هذا البدن العنصري ولها بحسب مالها من الافعال والاعمال هيآت
خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها لنوع واحد من انواع
الجواهر الاربعة اعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع فيحشر مع ما استحكمت
مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا والغالب عليه الحيلة
والجربزة يصير شيطانا والغالب عليه الشهوة والحرص يصير بهيمة والغالب
عليه الغضب وحب الرياسة يصير سبعا وبالجملة ما ورد في الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية والدالة على ثبوت النقل ولكن في الآخرة لا في هذا العالم
وهذا ليس تناسخا اذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس وترددها في هذا العالم
من بدن مادي الى بدن مادي آخر فتامل جدا

## المبحث السابع

في ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائه اعلم ان ههنا مطلبين
الاول ان النفس غير قابلة للفساد والفناء والثاني انها لا تفسد ولا تفنى

المطلب ۱۲ المطلب ۱۲

بفساد البدن وفنائہ اما المطلب الاول فاستدلوا علیہ بوجوہ منہا انہا
لوکانت قابلۃ للعدم والفناء کان لہا استعداد الفناء والفساد ولابد لذلک
الاستعداد من محل یقوم بہ ولا یجوز ان یکون ذلک المحل ہو النفس لانہا لا تبقی
عند الفساد وما ہو محل لاستعداد الفساد ہو قابل للفساد والقابل یجب حصولہ
وجودہ عند وجود المقبول والا لم یکن قابلا لہ فیلزم ان یکون للنفس امر مغایر لہا
یکون محلا لاستعداد فسادہا وہو اما محل لہا کالمادۃ للصورۃ او جزء منہا محل للجزء
الآخر کالمادۃ للجسم وعلی التقدیرین یلزم کونہا مادیۃ اما مرکبۃ من المادۃ والصورۃ
واما حالۃ فی المادۃ فلا تکون النفس مجردۃ مع انہ قد ثبت تجردہا لا یقال النفس
حادثۃ فلا بد لہا من استعداد قبل حدوثہا ومن محل یقوم بہ ذلک الاستعداد
فیجوز ان یکون ما ہو محل لاستعداد وجودہا محلا لاستعداد عدمہا لانا نقول کون
الشئ محلا لاستعداد ما ہو مباین القوام لہ اولاستعداد عدمہ غیر معقول بل الشئ
انما یکون محلا لاستعداد ما ہو متعلق القوام بہ ای مستعدا لوجودہ محلا لاستعداد
فسادہ ای مستعدا لعدمہ عنہ کالجسم فانہ محل لاستعداد السواد وہو تہیؤہ
لوجودہ فیہ بحیث یکون متصفا بہ حال وجودہ فیہ وکذا ہو محل لاستعداد
عدمہ وہو تہیؤہ لعدمہ عنہ بحیث یکون متصفا لعدمہ عنہ اذ افسد باقیا
بعینہ والنفس الناطقۃ وان کانت مجردۃ فی ذاتہا لکنہا متعلقۃ بالبدن
تعلق التدبیر والتصرف لا استعمال کما لاتہا بواسطتہ فیکون البدن
محلا لاستعداد تعلقہا بہ وتصرفہا فیہ ولما توقف تعلقہا بہ علی وجودہا فی
نفسہا کان ہذا الاستعداد مشوبا اولا وبالذات الی تعلقہا اعنی وجودہا

من حيث انها متعلقة به وثانياً وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد وكاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها يمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له واشئ لا يكون مستعداً لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلاً لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج المزاج الصالح لان يكون محلاً لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني وبهذا ظهر اندفاع ما قال المحقق الطوسي في بعض رسائله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضاً وان جعلوها لاجل تجردها محالاً يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف تساغ لهم ان جعلوا ها جسماً ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا

جعلوہا من تلک الحیثیۃ بعینہا ذات حامل لامکان العدم و بالجملۃ ما الفرق
بین الامرین فی تساوی النسبتین و ذلک لانک قد عرفت الفرق بین امکان
وجود النفس و امکان عدمہا وان البدن لا یجوز ان یکون محلا لامکان
الثانی مع کونہ محلا لامکان الاول ثم انہ یرد علی الدلیل وجوہ الاول
انا لا نسلم ان القابل للفساد یجب حصولہ عند حصول الفساد اذ لیس
معنی قبول الشئ للعدم والفساد ان ذلک الشئ یبقی محققاً و یحل فیہ
الفساد علی قیاس قبول الجسم الاعراض الحالۃ فیہ بل معناہ ان ذلک الشئ
ینعدم فی الخارج بطریان الفساد و اذا حصل ذلک الشئ فی العقل و تصور العقل
معہ العدم الخارجی کان العدم الخارجی قائما بہ فی العقل علی معنی انہ یتصف
بہ فی حد نفسہ فی العقل لا فی الخارج اذ لیس فی الخارج شئ و قبول عدم
قائم بذلک الشئ فیجوز ان یکون استعداد فسادہا قائما بہا فلا یلزم کون النفس
مادیۃ الثانی انا سلمنا ان القابل للفساد یجب وجودہ عند وجود الفساد
لکن لا نسلم انہ یلزم منہ کون النفس مادیۃ وانما یلزم ذلک لو کان محل استعدادہ
جسما او مادۃ جسمانیۃ و ہو ممنوع لم لا یجوز ان یکون مجردا قائما بنفسہ اما محلا لہا او جزءا
منہا محلا لجزء آخر فان قلت اذا کان المحل الباقی مجردا قائما بنفسہ کان
عاقلا لما ثبت ان کل مجرد قائم بنفسہ عاقل فکانت ہی النفس لا محلا لہا
ولا جزءا منہا محلا لجزئہا الآخر اذ لا نعنی بالنفس الا المجرد العاقل المتعلق بالبدن
و مع ذلک المطلوب حاصل و ہو بقاء جوہر مجرد عاقل بعد فناء البدن و فسادہ یقال
لو سلم ان کل جوہر مجرد قائم بنفسہ عاقل فلا نسلم لزوم کونہا ہی النفس فان النفس ہی التی

يشار اليها بانا وتكون مدبرة للبدن لا مجرد والجوهر العاقل المتعلق بالبدن اى تعلق
كان يجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر للبدن مركباً من جوهرين احدهما حال فى الآخر
ويكون كل منهما عاقلاً مع انه لا يكون شىء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم وهو بقاء النفس بعد البدن
لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقاً الثالث انا لا نسلم عدم توقف انقطاع التدبير
على عدم النفس لجواز ان يكون التعلق معلول الوجود النفس مساوياً له فيتوقف انتفاؤه على
انتفاء النفس فى ذاتها بناءً على ان عدم المعلول معلول لعدم العلة ثم اعلم ان الامام
الرازى قد قرر هذا الوجه من الدليل فى كتبه كالمحصل وغيره بانه لو صح العدم على النفس لكان امكان
العدم متقدماً على العدم لا محالة وذلك الامكان يستدعى محلاً ويجب ان يكون المحل باقياً
عند ذلك العدم لان القابل يجب الحصول عند وجود المقبول والشىء لا يبقى عند عدمه فاذن ذلك
كل ما صح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة و
لبطل لانها ليست بجسم ولانها على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلاً للعدم والا
لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهى الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشىء غير قابل للفساد
والعدم وهى جزء النفس مع جزء النفس لا يصح ان ينافى مقارنة الصور العقلية لا يكون الجزء
ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذى يثبت بقاؤه مجرداً عن الوضع
قابلاً للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليه العدم ثم اعترض عليه بانا
لا نسلم ان الامكان امر ثبوتى فلا يستدعى محلاً وايضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان
فالامكان السابق ثمه لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فساده وايضاً فالنفس داخلة تحت
جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلاً للعدم قلنا غاية
ما يلزم منه بقاء مادة النفس ولا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد

خبرية وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت واجاب عنه المحقق الطوسي بان قوله الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ثابتا ليس بمعتبر لان هذا الامكان هو الاستعداد وهو عرض وجودي والا لكان الحجر يمكن ان يكون جنينا كما يمكن ان يصير النطفة جنينا و اما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدء الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف لفيضان مدبر عليه اما عند انقطاع هذا الاستعداد ليصير البدن بحيث لا يكون مستعد القبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه واما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضي عدم المدبر فانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء بل ربما يكون شرطا في اللافيضان وهو غير الفناء وكون النفس واخلا تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان فالمادة والصورة جزءان للجسم اما قوله لان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب عنه انه انما يكتفي ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكمالاتها علمها بمباديها وذلك لا يمكن ان يزول عنها وعطشها ان النفس ممكن الوجود

وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال
انعدام المسبب كما تقرر في العلم الالهي فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها
والاسباب اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعلي لانه قد ثبت في محله ان السبب الفاعلي
لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه ومحال ان يكون الانعدام
لانعدام السبب المادي لما ثبت ان النفس ليست بمادية ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري
لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى
لزم التسلسل ومحال ايضا ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا
واما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية والمادية
لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة والامر هنا ليس كذلك واما المطلب
الثاني اعني انها لا تفنى بفناء البدن وموته فاستدل عليه الشيخ في طبعيات الشفاء بانه قد
تحقق ان النفس يجب حدوثها بحدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لا احدهما
متقدم على الآخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في الماهية والاول باطل لان
النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان
يكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية
ولا يوجب عدم الآخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك
التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست
موجودة قبل البدن واما الثاني فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده
معلول شئ كان عدمه معلول عدم ذلك الشئ اذ لو انعدم ذلك المعلول

مع بقاء العلة لم يكن تلك العلة كافية في ايجابه فلا تكون العلة علة بل
جزءا من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن
الا بعدم النفس والثاني بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اُخر مثل سوء
المزاج وسوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة
للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما ثبت
في العلم الاعلى اربعة ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه
لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس المجرد جسميته او لامر زائد على جسمية والاول
بط والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصور المادية انما
يعقل بواسطة الوضع وكل ما لا يعقل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الحيز
والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية اضعف من المجرد والقائم بنفسه والاضعف لا يكون
سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية عن المحل
ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس
فاذن ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت فلا يكون عدم احدهما علة لعدم
الآخر فان قيل انتم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق
بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد
وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان
ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال
ان يكون عدم ذلك الشرط موثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان في ذلك الشرط مستعد

لان یکون آلة النفس فی تحصیل الکمالات والنفس لذاتها مشتاقة الی الکمال الآخر وحصل للنفس شوق طبعی الی التصرف فی ذلک البدن والتدبیر فیه علی الوجه الاصلح ومثل ذلک لا یمکن ان یکون عدمه علة لعدم ذلک الحادث ہذا تقریر کلام الشیخ علی حذو ما قرره صاحب المباحث المشرقیة وغیره من المتاخرین المبحث الثامن اختلفوا فی ان النفس ہل ہی المدرکة للکلیات والجزئیات ام ہی مدرکة للکلیات فقط ومدرک الجزئیات ہی الحواس فذہب الحکماء المحققون الی ان النفس ہی المدرکة للکلیات والجزئیات الا انہا تدرک الکلیات بنفس ذاتہا لا بآلة وتدرک الجزئیات بآلة فمدرک الجمیع ہی النفس واستدلوا علیہ بوجوہ الاول انا نحکم بالکلی علی ای جزئی کان اذ نحکم علی کل جزئی انہ مندرج تحت کلی نحو زید انسان وکذا نحکم بسلب کل جزئی سواء کان محسوسا باحدی الحواس الظاہرة او الباطنة عن جزئی آخر کحکمنا علی زید المبصر بانہ غیر ہذا الطعم وغیر ہذا اللون وغیر ہذا الرائحة وغیر شخص ترکب من صورة الانسان والفرس وغیر العداوة القائمة بہ فلا بد فینا من مدرک للکلی وجمیع الجزئیات ولیس ذلک قوة جسمانیة بالاتفاق فثبت انہا ہی النفس الثانی ان کل احد لا یشک فی انہ واحد وانہ ہو الذی یسمع الاصوات ویبصر الالوان والاشکال ویدرک الوجدانیات والمعقولات فلو کان لکل نوع من المحسوسات مدرک وللمعقولات مدرک آخر لم یکن ذاتہ المشار الیہ بانا مدرک للجمیع وذلک خلاف ما یجدہ کل احد من نفسہ فان قلت ہذا لا ینافی کون الحواس مدرکة اذ یجوز ان تدرک الحواس المحسوسات ثم تؤدی ما ادرکتہ الی النفس لعلاقة بینہما فیحصل للنفس الشعور بجمیع ما ادرکتہ الباصرة والسامعة وسائر الحواس قلت ان النفس بعد التادیة ان ادرکت نفس المبصر والمسموع وکذا نفس ما تدرکہ سائر الحواس یلزم ان یکون ادراکنا للجزئی ادراکین وابصارنا لزید مثلا ابصارین والضرورة تشہد بخلافہ وان لم تدرک نفسہ بل نحو کان الحواس مدرکة فلا یکون

واحد منا نفسه مبصراً وسامعاً بل الآمنا مع انا نعلم بديهة ان كل واحد منا بعينه سامع حقيقة
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون
ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات
فثبت ان جوهر نفسك التي انت بها هو انت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم
ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه الثالث
انه سيظهر ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي التعلق التدبيري والتصرفي وتدبير البدن الجزئي موقوف
على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن
والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل لان الرأي الكلي نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يكون
مخصصاً للبعض دون البعض فتكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات واورد عليه
بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي منحصر بالكليات بحيث
لا يكون ذلك الكلي مطابقاً في الخارج الا لذلك الجزئي وفيه ان تدبير البدن الجزئي لا يتوقف
على تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي مطابق في الخارج لذلك الجزئي كما لا يخفى فاتجه ان
النفس مدركة للكليات والجزئيات جميعاً الا ان ادراكها للجزئيات يكون بارتسامها في آلة
من آلاتها بخلاف الكليات فان تعقلها اياها انما يكون بارتسامها فيها ولا يتوقف على
آلة اصلاً وقد ثبت بل على هذا المطلب وجوه اخر خاصة منها انا ندعي ان محل الشهوة والنفرة
ليس هو الجسم لانه لو كان جسم نفساً فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه
شهوة وبطرفه الآخر نفرة فيكون الشخص الواحد مشتهياً وناقراً وذلك محال ومنها
ان القوة الوهمية قوة جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة بانقسام محلها اذا كانت
من ذوات الاوضاع فيكون لها ربع وثلث مقداري وهو باطل قطعاً ومنها ان الحفظ و

والخيال قوى غير جسمانية اما اولا فلان الصور التي يشاهدها النائمون والمحرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ويمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لامتناع انطباع العظيم في الصغير فمحلها غير جسماني وهو النفس واما ثانيا فلان الصورة الخيالية ان كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور فلا يخلو اما ان يكون لصورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال لان الانسان قد يحفظ المجلدات ويحفظ اكثر العالم ويتخيل صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها عن شيء لكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض فنعلم ان الصورة غير منطبعة في شيء جسماني على ان من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة والتصير متحدة في الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون الاخرى واما ثالثا فلانه لو كان التخيل لقوة جسمانية لكان الروح الخيالي الذي يتجسم لابد وان يكون فيه مقدار ما اذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة واما رابعا فلما نقل الامام الرازي وغيره عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتبديل بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسامنا هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتعلقة بها لتصال الاستمرار ويكون فائدتها انها تكون كالمعدة للتحلل اذ هي بمثابة المحللات فيبقى الاصل ويكون للاخر بمثابة تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان تتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا تتحد فان لم تتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية

علی حدة اذ ینضبط علیها صورة واحدة والاول لا یوجب ان یکون المتخیل من کل شیء واحد الا مثلین
احدهما یستبد به الاصل و واحد یستبد به المضاف الی الاصل واما الثانی فاذا مات الزائد یبقی الباقی
تاما فما یجب عند التحلل ان لا یبقی التخیلات تامة بل ناقصة واما ان اتحد الزائد بالاصل فیکون
حکم جمیع الاجزاء المفروضة فیه بعد ذلک الاتحاد فی التحلل والتبدل واحدا الخ یکون الاصل فی
معرض التحلل کما ان الزائد فی معرض التحلل فظهر ان محل التخیلات والتذکرات جسم تتفرق و
نسبته بلا عدد اسوا اذا کان کذلک فمن الممتنع ان یبقی صورة خیالیة واحدة بعینها لان الموضوع اذا
تبدل و تفرق بعد ان کان متحدا فلا بد وان یتغیر کل ما فیه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخیلة
الاولى فاما ان یتجدد بعد زوالها صور اخر تشابهها او لا یتجدد و باطل ان یتجدد و لانه اذا حدث
موضوع آخر کان حاله عند حدوثه کحال الموضوع الاول عند حدوثه وکما ان الموضوع الاول عند
حدوثه کان محتاجا الی اکتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فکذلک هذا الموضوع الذی تجدد و
ثانیا وجب ان یکون محتاجا الی اکتساب هذه الصورة ویلزم من ذلک ان لا یبقی شیء من الصور
فی الحفظ والذکر لکن البداهة تشهد بان الامر لیس کذلک فاذن الحفظ والذکر لیسا جسمانیین
بل انما یوجدان فی النفس النفس انما یکون لها ملکة استرجاع الصور المنمحیة عنها بان تکرر علیها
جمیع تلک الصور فیصیر استعداد النفس لقبول تلک الصور بسبب ذلک التکرار راجحا
ویکون للنفس هیئة یمکنها ان یسترجع تلک الصور متی شاءت من المبادی المفارقة وح
یکون الامر فی التذکرات والتخیلات علی وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اکتسبت
ملکة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمکنت من استرجاعها متی شاءت
من العقل الفعال کذا ههنا الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس ثم
قال فی آخر هذا الفصل وهذا وامثاله یوقع فی النفس ان نفس الحیوان غیر الناطق ایضا

جوہر غیر مادی وانہ ہو الواحد بعینہ المشعور بہ واحداً ؟ فانہ ہو الشاعر الباقی وان ہذہ الاشیاء
آلات متبدلۃ علیہ فہذا جملۃ ما یدل علی صحۃ ما اخترناہ واستدل الذاہبون الی ان النفس
لاتدرک الجزئیات بل المدرک لہا انما ہی القوی الظاہرۃ والباطنۃ بوجوہ الاول ان کل عاقل
یعلم بالضرورۃ ان ادراک المبصرات حاصل فی البصر لا فی غیرہ واحساس الاصوات حاصل
فی الاذن لا فی غیرہا او البدیہۃ حاکمۃ بان اللسان غیر مبصر والعین غیر ذائقۃ فلو قیل ان المدرک
لہذہ المحسوسات ہی النفس یلزم خلاف ما علم بدیہۃ الثانی ان الآفۃ اذا حلت عضواً بطل الادراک
المختص بذلک العضو او ضعف او تشوش وذلک ظاہر فی الحواس الظاہرۃ واما فی الحواس الباطنۃ
فالتجارب الطبیۃ دالۃ علی ان الآفۃ متی حلت البطن الاول اختل التخیل ومتی حلت البطن الاوسط
اختل التفکر ومتی حلت البطن الاخیر اختل الحفظ فعلم ان القوی المدرکۃ جسمانیۃ والا لما کان الامر
کذلک الثالث انا اذا ادرکنا کرۃ مخصوصۃ فلا بد ان یرتسم فی المدرک صورۃ الکرۃ ویستحیل
ان یرتسم صورۃ الکرۃ التی لہا وضع وحیز فیما لا وضع لہ ولا حیز لہ الرابع انا قد نتصور مربعاً مجنحاً
بمربعین متمایزین مشخصین لکل واحد منہا جہۃ معینۃ ولا وجود لہا فی الخارج وہذہ المربعات الثلث متمایزۃ
فی الوضع فی نفس الامر ولذا نشیر الی وضع کل واحد من المربعات من المربعین الاخیرین فانا
نشیر الی واحد منہا بعینہ بانہ فی الوسط والی واحد آخر بعینہ بانہ فی الایمن والی آخر بعینہ بانہ
فی الایسر فذلک الامتیاز لا یخلو اما ان یکون لتمایزہا بالذوات او اللوازم او لتمایزہا بالغیر
لا سبیل الی الاول لکونہا متحدۃ فی الماہیۃ ولوازمہا وعلی الثانی ذلک الغیر الذی ہو علۃ لتمایزہا
وتشخصہا ہو محلہا وحاملہا وذلک الحامل لیس ہو المادۃ الخارجیۃ لانا فرضنا مربعاً مجنحاً بمربعین
لا وجود لہا فی الخارج فہو اما النفس او القوۃ الجسمانیۃ والاول باطل لان النفس مجردۃ لا وضع لہا
ولا حیز فلا یحل فیہا ما لہ وضع وحیز والا لزم انقسامہا کما عرفت فتعین ان یکون حاملہا ہو القوۃ

الجسمانية وهو المطلوب والجواب ان هذه الوجوه لا تدل على كون النفس غير مدركة للجزئيات
بل انما تدل على ان ادراك الجزئيات لا تحصل لها الا عند وجود هذه الحواس فالمدرك لجميع
الجزئيات هي النفس وهذه القوى آلات لادراكها اياها فهي محال لارتسام صور الجزئيات
وهذا القدر غير منكر لانا نقول ان كل تجويف من التجاويف الدماغية يختص بارتسام صورة من
المدرك فيه فيلاحظها النفس من ذلك الموضع اذ لا يبقى اعلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم او في آلته وما
لم ترتسم الجزئي في النفس فيكون ارتسامها في الآلة فان قيل لم كان لا يدرك النفس الجزئيات بواسطة الآلات كما لا تدرك النفس ذاتها لامتناع توسط الآلة
بين الشئ ونفسه يقال المحتاج الى توسط الآلة هو الادراك الذي يكون بارتسام الصورة
واما ما لا يكون بارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يحتاج الى توسط آلة واجاب البعض
بان ادراك الجزئيات المادية يكون بالآلات الجسمانية واما ادراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج
الى توسط الآلة المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن وفيه ابحاث البحث الاول ‏مبحث تاسع
اعلم انهم قالوا الشئ قد يكون متعلقا بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه بطل كتعلق الاعراض
والصور المادية بمحالها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع
بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام بامكنتها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا
متوسطا بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بادنى سبب مع بقاء المتعلق به
كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة وتعلق النفوس بابدانها ليس
في القوة كالقسم الاول لانها مجردة في ذاتها غير حالة في شئ ولا في الضعف كالقسم الثاني
والا يجب ان تتمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى
كما في مفارقة المتمكن للمكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لانه قد ثبت ان النفوس البشرية
متفقة بالنوع وهي في مبادي خلقتها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والردية وتفتقر الى

الی آلات تعینها علی اکتساب الکمالات ویصدر عنها فعل خاص بحسب کل آلة منها وجمیع تلک الآلات هو البدن فتعلقت النفس به محبة کتعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبلیا الهامیا بالمعشوق وکرهت مفارقته ولم تمل منه مع طول الصحبة ولا ینقطع ذلک التعلق ما دام البدن مستعدا لان یتعلق به النفس تلتذ بکماله وتتألم بنقصانه وتدبره وتتصرف فیه ولما اختلفت الآلات فاذا حاولت الابصار التفتت الی العین فتقوی علی الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الی الاذن فقویت علی السماع التام وکذلک فی سائر الافعال لسائر القوی فثبت ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وهو فی القوة کتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوی منه بکثیر البحث الثانی اعلم ان بعض الحکماء قد زعموا ان النفس لیست واحدة بل فی البدن نفوس کثیرة والانسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها حساسة وبعضها مفکرة وبعضها شهوانیة وبعضها غضبیة واستدلوا علیه بانا نجد النفس النباتیة موجودة مع عدم النفس الحیوانیة والحیوانیة مع عدم النفس الانسانیة فلما وجدت النفس النباتیة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علم انها امور متغایرة ولو کانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا حصول کلها بالاسر ولما ثبت تغایرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رأینا مجتمعة فی الانسان علمنا انها نفوس متغایرة متعلقة ببدن واحد واجیب عنه بان کثیرا من الانواع البسیطة کالسواد قد یوجد بعض مقوماتها الموجود بوجود واحد فیه کاللون موجودا فی موضع مع عدم المقوم الآخر کقابض البصر ولا یلزم من ذلک ان یکون وجود اللون غیر قابض فی حقیقة السواد وایضا لیست القوة الغذائیة الموجودة فی النبات مثلا هی القوة الغذائیة الموجودة فی الحیوان بالنوع وکذا لیست الحساسة الموجودة فی الحیوان الغیر الناطق مع الحساسة الموجودة فی الانسان متحدة فی الحقیقة النوعیة بل هما متحدان فی المعنی الجنسی یعنی اذا اخذ

معناها مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره والحساس مثلا معنى واخذ جنسى وان كان تماما فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اى الحساس بحيث يكون تام التحصل فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما فى سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لايحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح فى القسم الاول منه دون القسم الثانى فالنفس الحساسة مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شئ واحد فى الانسان وهكذا القول فى النفس الغاذية التى فى النبات والتى فى الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة وذهب الشيخ الى ان النفس ذات واحدة وهى فاعلة لجميع الافاعيل بنفسها باختلاف آلالات المختلفة ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها واستدل عليه فى طبيعيات الشفاء بانه قد بان ان الافعال المختلفة هى بقوى مخالفة وكل قوة لايصدر عنها بالذات الا فعلها فلا ينفعل الغضبية من اللذات ولا الشهوانية من الموذيات ولا القوى المدركة منفعلة ومتاثرة مما تياثر بها تان منه واذا تقرر هذا فنقول يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فيجتمع اليه ويكون نسبة ذلك الرباط الى هذه القوى كنسبة الحس المشترك الى الحواس الاخر ولو لم يكن هناك رباط يستعمل هذه القوى فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك للبعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه لان ذلك لايكون الا اذا اشترك الآلة او المحل او كانت هناك امر مشترك يجمعها ولا اشتراك فى القوى لان الاحساس غير الشهوة ولا فى محل القوى لان محل الاحساس غير محل الغضب ولذلك نقول لما احسسنا شيئا اشتهينا ولما رأينا كذا غضبنا فهذا المشترك الذى يجتمع فيه هذه القوى هو الذى يراه كل منا انه ذاته وهذا الشئ لا يجوز ان يكون جسما

لان الجسم بما هو جسم ليس يلزم ان يكون مجمع هذه القوى والا لكان كل جسم له ذلك بل الامر
يعسر بك من ذلك فالامر هو الجامع الاول هو كمال الجسم من حيث هو مجمع فيكون اذن المجمع غير
الجسم هو النفس ولانه قد سبق ان من هذه القوى ما ليس يجوز ان يكون جسمانيا والقوى الا خر
فالفئة تعني هذا الامر الغير الجسماني فهذا الامر منبع القوى فيفيض عنها بعضها في الآلة وبعضها تختص
بذاته وكلها يؤدي اليه نوعا من الاداء والجسم غير صالح لان تكون القوى فالفئة عنه نعم هو
قابل لتلك القوى ففيه قوة القبول دون الافاضة ووجه ثالث انه لو كان الامر الجامع هو الجسم
فاما ان يكون جملة البدن فيكون عند انتقاص شيء من البدن لا يكون ما يشعر به انا موجودا او ليس
كك فاني اكون انا وان لم اعرف ان لي يدا او رجلا او عضوا من هذه الاعضاء بل اظن ان هذه
توابعي وآلات لي استعملها عند الحاجات ولولا تلك الحاجات لم احتج اليها واكون انا ونسبة
هذه الاعضاء الينا نسبة الثياب غير انا لما دام لزومها ايانا صارت كاجزاء منا ليست بالحقيقة
اجزاء بخلاف الثياب والسبب في انا لا نقدر على تخيلنا عراة عن الاعضاء هو دوام الملابسة
لا غير واما ان يكون ذلك الامر عضوا مخصوصا كالقلب او الدماغ او غير ذلك من الاعضاء فيكون
ذلك العضو هو الشيء الذي اعتقده انا فيجب ان يكون شعوري بانا هو شعوري بذلك الشيء
فان الشيء لا يجوز من جهة واحدة ان يكون مشعورا به وغير مشعور به ثم الامر ليس كك فاني لا اعرف
ان لي قلبا ودماغا الا اني اعرف اني انا بل انما اعرفهما بالاحساس والسماع والتجارب ما سميته انا فهو الذي
اجتمعت هذه الاوصاف فيه وهو المسمى بالنفس وهو المستعمل للآلات من المحركة والدراكة وانما لا اعرف
انه النفس ما دمت لا اعرف معنى النفس وبعد معرفة معنى النفس اعرف ان النفس هو ذلك الشيء المعبر بانا او كك
فلان قلب ودماغ فانا بعد فان معناهما ومفهومهما الا اعلم ان القلب او الدماغ هو ذلك المعنى فكان
تمثل ذلك المعنى في النفس انه شيء مخالف لهذه الظواهر من الاعضاء وانما اقع في الغلط

بسبب مقارنة الآلات ومشابهتها وصدور الافعال عنها فاطلق بما ذكرنا لا جسمانية فان النفس
غير جسم غير مشارك للجسمية البحث الثالث في ان التعلق الاول للنفس الناطقة بماذا
وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطف اجزاء الاغذية واختلفوا في ان محل ذلك الروح هو القلب
او الدماغ فذهب اكثر الاطباء الى انه هو الدماغ واستدلوا عليه بان الدماغ منبت للعصب
لان الاعصاب الكثيرة القوية لا توجد الا فيه واما في القلب فلا يوجد فيه الا عصبة صغيرة فالعصبة
آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحل لذلك اذا كشفت عن عصبة وشدوتها وجدت ما كان اسفل
من موضع الشد يتعطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة
وما كان منبتا لآلة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة واجيب عنه بانا لا نسلم
ان ما يوجد فيه الاعصاب الكثيرة منبت لها لم لا يجوز ان يكون العصبة الصغيرة التي في القلب
يتشعب منها الاعصاب الكثيرة التي في الدماغ والحس والحركة في القلب قد يأتيان لا بالايصال
من الدماغ اليه فيجوز ان يكون القلب معدنا لهما ويصلان منه الى الدماغ ثم الى باقي
اجزاء البدن بواسطة الدماغ وذهب ارسطو واتباعه الى ان التعلق الاول للنفس الناطقة
هو القلب وبواسطة ذلك التعلق يصير متعلقة بسائر الاعضاء وهو القلب هو الرئيس المطلق بسائر
الاعضاء لانه اول عضو يخلق من البدن وموضوع في موضع قريب من ان يكون وسط
من البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينشعب منه من القوى واصلا الى
جميع اطراف البدن على القسمة المعادلة والدماغ موضوع في اعلى البدن فكان القلب
اولى بان يكون ملكا للبدن وقيل والى هذه يشير قوله صلى الله عليه وسلم الا ان في الجسد
لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وسلطانه على الاطلاق
انما يثبت اذا تعلقت النفس بالروح الكائن فيها اولا فيكون القلب معدنا لمحل متعلقها

من الآيات والاحاديث المصرحة بان محل الذكر والفهم والعقل والايمان هو القلب معاندة
هذا كقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله تعالى اولم يسيروا في
الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله
عليه السلام لاسامة هلا شققت قلبه وقوله عليه الصلوة والسلام يا مقلب القلوب ثبت قلبي
على دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث **المبحث العاشر** في مراتب النفس
الانسانية في ادراكاتها اعلم انه قد ثبت ان النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه الى البدن
ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل لاثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي
العالية ويجب ان يكون دائم القبول عما هناك والتاثير منه فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق
لانها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى قوة عملية وعقلا
عمليا ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم لانها تستكثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا فالقوة النظرية من شانها ان ينطبع بالصور الكلية المجردة
عن المادة فان كانت مجردة فلا يحتاج في اخذها الى تجريدها وان لم يكن فتصيره النفس
مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة وتفصيله على ما بينه الشيخ في طبيعيات الشفا
ان الادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فمن ادراك الشيء المادي يحتاج
الى تجريدها ومراتب التجريد مختلفة متفاوتة فتارة يكون بالنزع ناقصا وتارة يكون كاملا مثال
ذلك ان الصورة الانسانية مشتركة بين اشخاص النوع بالسوية وهي شيء واحد وقد
عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس هذا التكثر من جهة طبيعتها
الانسانية والا لما حملت على الواحد بالعدد فاذن احدى العوارض العارضة من جهة المادة هي

هذا النوع من التكثر والانقسام فيعرض لها تكثر اي تجزٍ آخر من جهة ما حصلت له من الكم والكيف
والوضع والاين فالصورة الانسانية غير مستوجبة للحوق هذه العوارض الا لما اختلف افرادها
في هذه العوارض فالحس يأخذ الصورة مع هذه العوارض ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة
اذ لو زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه يحتاج في ذلك الاخذ الى وجود المادة واما الخيال
ففيه تبرئة اشد لانه يأخذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج الى حضور المادة فهي في الخيال
مجردة تجريدا تاما من المادة دون لواحقها لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما
ووضع ما ولا يشترك في الصور الخيالية اشخاص النوع فالانسان المتخيل يكون كواحد من الناس
اما الوهم فقد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي تكون في المادة وهي ليست
بمادية فالشكل واللون والوضع امور لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق و
والمخالف فهي امور في انفسها غير مادية لانها قد تحصل من دون ان تكون على شيء جسم وقد عرض لها ان تكون
مادية فهذا النوع اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه لم يتعلق مع لواحق المادة
باقية لان الوهم يأخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها واما القوة التي تكون الصور الثابتة فيها
اما صور موجودات مجردة او موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة فهي تدرك الصور بان تأخذها مجردة
عن المادة من كل وجه فتنزع المادة ولواحقها عنها مثل الانسان الذي يقال على كثيرين فانها تأخذه
طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف واين ووضع ولولا ذلك لما صلح للحمل على كثيرين فمع الفرق بين
مدارك الحاكم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوة العقلية الى هذه الصور نسبة مختلفة
لان الشيء الذي من شأنه ان يقبل قد يكون القبول فيه بالقوة وقد يكون بالفعل والقوة يطلق على ثلاثة معان
بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد
اذا كان حصل ما به يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة

وقد يقال لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد بقوة الكاتب المستكمل للصناعة
اذا كان لا يكتب، الاولى تسمى مطلقة هيولانية والثانية ممكنة والثالثة كمال القوة فالقوة النظرية
يكون نسبتها الى الصورة المجردة تارة نسبة بالقوة المطلقة وذلك في مبدء الفطرة وح تسمى عقلا
هيولانيا وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية لتشبيهها بالهيولى الاولى
العارية في حد ذاتها عن كل صورة وتارة نسبة بالقوة الممكنة وهي ان يكون قد حصل فيها المعقولات
الاولى التي لا يحتاج فيها الى الاكتساب كالاعتقاد بان الكل اعظم من الجزء وقد ما حصل فيه بالفعل
منها القدر يسمى عقلا بالملكة ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى وتارة نسبة بالقوة الكمالية
وهو ان يكون قد حصل فيها ايضا المعقولات المكتسبة بعد المعقولات الاولية الا انه ليس يطالعها
بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالعها فتعقلها وعقل انها عقلها وتسمى عقلا بالفعل وان كان يجوز ان
يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى ما بعده وتارة نسبة بالفعل المطلق وهو ان يكون الصور المعقولة حاضرة
فيه ويطالعها بالفعل فيسمى عقلا مستفادا فهذه هي مراتب العقل النظري قال الشيخ ان نظرت الى هذه القوى
وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني فيه ما فيه
من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية لاجل تكميل العقل
النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة والوهم خادم العقل العملي وللوهم خادمان
قوة قبله وهي جميع القوى الحيوانية وقوة بعده وهي الحافظة والمتخيلة يخدمها قوتان القوة النزوعية
والقوة الخيالية والقوة الخيالية يخدمها نبطاسيا وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس والقوة النزوعية
يخدمها الشهوة والغضب ويخدمها القوة المحركة في العضل وههنا تفنى القوى الحيوانية والقوى النباتية
يخدم الحيوانية على الترتيب الذي مر سابقا ولنقتصر على هذا القدر من الكلام سائلين الله سبحانه
حسن الختام مصلين على رسوله محمد خير الانام وعلى آله الكرام واصحابه العظام فقط

# خاتمة الطبع

قد استتب بفضل خالق البرية كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية مع حاشيتها
المسماة بالتحفة العلية في شهر الشوال سنة اثنتين وتسعين ومائتين الف
من السنين الهجرية على صاحبها الصلوة والتحية بمطبع شعلة الطور
الواقع في بلدة كانفور صانه الله عن شرور الدهور
ورزق صاحبه النعيم الموفور فله الحمد على ذلك في
الآخرة والاولى وسلام على عباده
الذين اصطفى فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله رب العالمين ومصليا على سيد المرسلين وآله وأصحابه الطيبين الطاهرين وبعد فهذه عجالة حررتها على سبيل
الاستعجال دون ذكر مطالع والاشتغال بالاشتغال منعني عما في البال من البلبال لا يدعي أنا أجبت فيها عما أورده
مولانا القمقام البحر الطمطام المدقق الأمين محمد سعد الله المرادآبادي على كلام رئيس المحققين خيرة اللاحقين بالماهرين
خاتم الحكماء والمتكلمين الأستاذ المطلق مولانا محمد فضل حق أسكنه الله في أعلى عليين وخدمت بها حضرة من هو
صاحب السيف والقلم والعلم والعمل محكم الحكم والحكم رافع مراتب العلم والعلماء ناصر الشريعة السمحة البيضاء الأمير
ابن الأمير والسعيد ابن السعيد محمد كلب علي خان بهادر لا زال بابه ملثوما بالشفاه مقبلا للصناديد
الجباه وجنابه العنقاء مخر الجباه، قال المولى المعترض مستعينا بفضل الحق الأولى أن لفظ المصطفوية خطاء والصحيح مصطفية
فإن قاعدة النسبة حذف الألف الخامسة في مثل مصطفى ومرتضى وأمثالهما أقول بعون الله وتوفيقه أن التقريب
غير تام إذ ليس كل ما خالف القاعدة والقياس غلطا وإلا يلزم أن يكون استحوذ واستصوب وأنبيان وأغيلمة وما أميسة
وأعين وأنيب وأباطيل ومروزي ورازي وسليقي وسليمي في الأزد وعميري في كلب وعبدي وجذمي في بني عبيدة
وجذيمة وخزيمي وثقفي وقرشي وفقمي في كنانة وملحي في خزاعة وأموي وطائي وبدوي وصنعاني في صنعاء وبحراني
في البحرين وبهراني وروحاني وجلولي وحروري ودستوائي وغيرها مما يطول ذكره خطاء وغلطا وقد قال الشيخ
الرضي في شرح الشافية اعلم أنه قد جاءت ألفاظ كثيرة على غير ما يوجبه قياس النسب الخ وصرح ابن جني في الخصائص
بأن الاطراد والشذوذ على أربعة أضرب مطرد في القياس والاستعمال معا نحو قام زيد ومطرد في القياس شاذ في
الاستعمال نحو الماضي من يذر ويدع ومطرد في الاستعمال شاذ في القياس نحو قولهم استحوذ واستنوق الجمل واستصوب
وأبى يأبى وشاذ في القياس والاستعمال معا نحو رجل مقوود من مرضه هذا ثم إنه لما كان لفظ المصطفوية مما اشتهر
على الألسنة وورد في كلام الأجلة قال مولانا أبو الفضل عبد الرحمن جلال السيوطي في خطبة كتابه الجامع الصغير هذا

كتاباً ودعت فيه من الحكم النبوية ألوفا ومن الحكم المصطفوية صنوفا الخ وقال العلامة العزيزي في شرح المصطفوية
المنسوبة الى المصطفى صلى الله عليه وسلم وكان معهذا واقعا في كلام القوم في هذا المقام وكان الامر سهلا والعذر صحيحا لكن الاستاذ
قدس سره ان يعتذر بعذر القوم باللفظ المشهور الوارد عنهم ليكون اوقع وانفع في شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي
وكذا في شرح القاضي الميبذي وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على
اكمل وجه واتم تفصيل انتهى قال المحشي محمد امجد القنوجي قوله المصطفوية القياس المصطفية وقال استاذ الاساتذة مولانا عبد العلي
في حاشيته الظاهر بحسب القاعدة الصرفية ان يقول المصطفية بحذف الالف الخامسة فانها لا تقلب واوا بل تحذف
لعل الشارح سلك ههنا مسلك المشهور وهو ان الغلط العام فصيح الخ فلا اعتراض على الاستاذ العلامة بهذا الايراد على
هذه اللفظة الواردة المشهورة ليس الا افتخارا عند العامة السوقية **قال** والثانية ان قوله اعرضوا عنها الا قليل
بالرفع غلط والصواب الا قليلا بالنصب كما هو حكم المستثنى في الكلام الموجب كما لا يخفى على واقف النحو **اقول**
الواقف على النحو لا يذهب عليه ان هذه وسوسة نشأت من عدم الوقوف على ما في زبرهم وعدم الاهتداء الى تصريحاتهم
فانهم قد صرحوا بان الايجاب قد يكون لفظا ومعنى وقد يكون معنى لا لفظا وقد يكون لفظا لا معنى وبان النفي
اعم من ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظا او لفظا لا معنى او شبه النفي فالنفي لفظا ومعنى نحو ما قامت الا شيئا
الا جداراً والايجاب لفظا ومعنى نحو قام القوم الا زيدا والايجاب معنى لا لفظا وهو النفي لفظا لا معنى نحو ما كل
احد الا الخبز الا زيدا والايجاب لفظا لا معنى وهو النفي معنى لا لفظا نحو تغير القوم الا زيد وتغيب الناس الا زيد
واعرض القوم عن شيء الا قليل فان تغير الشيء بمعنى لم يبق على حاله وتغيب بمعنى لم يحضر واعرض عن الشيء بمعنى لم يأت
به وهكذا حال كل فعل لفظه اثبات ومعناه نفي من غير تأويل بعيد قال ابن الدهان في الغرة الذي ينصب بعد
الا ينصب في ستة مواضع الاول الاستثناء من الموجب لفظا ومعنى نحو قام القوم الا زيدا الثاني ان يكون موجبا
في المعنى دون اللفظ نحو ما اكل احد الا الخبز الا زيدا لان التقدير يؤدي الى الايجاب فكانه قال كل الناس
اكلوا الخبز الا زيدا الى آخره وقال صاحب المدارك في تفسير قوله تعالى فابى اكثر الناس الا كفورا وانما جاز فابى
اكثر الناس الا كفورا ولم يجز ضربت الا زيدا لان ابى متاول بالنفي كانه قيل فلم يرضوا الا كفورا وهكذا قال
البيضاوي واذا علمت ما تلونا عليك فعليك ان تعلم ان الاستثناء ان كان متصلا وتاخر المستثنى عن المستثنى منه
وتقدم على الا النفي معنى لا لفظا كما هو في جانب معنى اللفظ الذي لفظه اثبات ومعناه نفي وقصد النفي المعنوي اختير جعل
المستثنى بدلا عن المستثنى منه وجاز نصب المستثنى على الاستثناء لكن اختير الاتباع وجاز النصب فيما كان النفي
لفظا ومعنى قال الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب ويجوز النصب ويختار البدل فيما بعد الا في كلام غير موجب
وذكر المستثنى منه نحو ما فعلوه الا قليل والا قليلا اعلم ان لاختيار البدل في المستثنى شروطا احدها ان يكون بعد الا

او متصلا ومؤخرا عن المستثنى منه المشتمل عليه استفهام او نهي او نفي صريح او مأول الخ وقال ابن الناظم في ذيل شرح
قول ابن مالك ؎ ما استثنت الا مع تمام ينتصب + وبعد نفي او كنفي انتخب + اتباع ما اتصل وانصب ما انقطع +
وعن تميم فيه ابدال وقع + وغير نصب سابق في النفي قد + ياتي ولكن نصبه اختر ان ورد + واعلم ان المنصوب
بالا على اربعة اقسام فمنه ما تعين نصبه ومنه ما يختار نصبه ويجوز اتباعه للمستثنى منه ومنه ما يختار نصبه ويجوز رفعه على
الترفيع ومنه ما يختار اتباعه ويجوز نصبه على الاستثناء فان كان الاستثناء متصلا وتاخر المستثنى عن المستثنى منه و
تقدم عليه النفي لفظا او معنى او شبه النفي وهو النهي والاستفهام الانكاري اختير الاتباع مثال تقدم النفي
لفظا ما قام احد الا زيد وما مررت باحد الا زيد ومثال تقديم النفي معنى قول الشاعر ؎ وبالصريمة منهم
منزل خلق + عاف تغير الا النؤي والوتد + وقول الآخر ؎ كرم ضائع تغيب عنه + اقربوه الا الصبا
والدبور + فان تغير بمعنى لم يبق على حاله وتغيب بمعنى لم يحضر ومثال تقديم شبه النفي قولك لا يقم احد
الا عمرو وهل اتى الفتيان الا عامر ونحو ومن يغفر الذنوب الا الله ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون المعنى
ما يغفر الذنوب الا الله وما يقنط من رحمة ربه الا الضالون فالمختار فيما بعد الا من هذه الامثلة ونحوها اتباعه لما قبلها لوجود الشروط
المذكورة ونصبه على الاستثناء عربي جيد الدليل على ذلك قراءة ابن عامر ما فعلوه الا قليلا الخ وسدد الاستاذ الاريب الاديب حيث
راعى الجانبين وجاء بكلا الوجهين فقال اولا قد ضرب الناس صفحا عن قراءتها واعرضوا الا قليلا عن مجاولتها وقال ثانيا
وذلك لانقطاعهما غالبا على التحصيل فلما لم يمكن لاعمال الفكر والروية فيهما مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية و
الالهية اعرضوا عنهما الا قليل واثروهما بالتحصيل ولا يخفى على اللبيب الماهر وجه الاتيان بالنصب اولا والرفع
ثانيا على انا لو قطعنا النظر عما ذكرنا من بياناتهم وتصريحاتهم قلنا قد قرا ابي والاعمش الا قليل بالرفع في
قوله تعالى فشربوا منه الا قليل وقد اطبقوا على الاحتجاج بالقراءة الشاذة قال في الاقتراح وما ذكرته من الاحتجاج
بالقراءة الشاذة لا اعلم فيه خلافا بين النحاة وان اختلف في الاحتجاج بها في الفقه ومن ثم احتج على جواز ادخال لام
الامر على المضارع المبدو بتاء الخطاب بقراءة فبذلك فلتفرحوا كما احتج على ادخالها على المبدو بالنون بالقراءة المتواترة
ولنحمل خطاياكم واحتج على صحة قول من قال ان الله اصله لاه بما قرئ شاذا وهو الذي في السماء لاه وفي الارض لاه انتهى
ثم ان سلمنا ان الكلام موجب فالجواب انهم مصرحون بان الاسجاع مبنية على الوقف بالسكون وفي الوقف على الاسم
المنون كما صرح ابن الناظم في شرح الالفية والشيخ الرضي وغيرهما من ائمة الفن ثلث لغات منها ان الوقف على
المنون كله بالحذف والاسكان نحو هذا زيد ومررت بزيد ورايت زيد قال الشاعر ؎ الا حبذا غنم وحسن حديثها +
لقد تركت قلبي بها هائما دنف + وقال الآخر ؎ وآخذ من كل حي عصم + والجري على هذه اللغة كثير في كلامهم
قال ابو الطيب المتنبي فجنتي في خلالها قاصد + وقال ما لم يكن فاعلا ولا قاعد

وقال الحريري في المقامة الثالثة عشر كانوا اذا انتجعتهم عورت بها في السنة الشهباء وارضا اريض • وقال
ليطعمون الضيف لحما غريض • وقال في المقامة العشرين حتى يرى ما كان ضنكا رحيب وقال ستغلق الباب
مدينها مهيب فالاستاذ العلامة بضرورة السجع جرى ههنا على هذه اللغة وهي لغة ربيعة واصاب
قال ابن جني في الخصائص الباب الرابع عشر في اختلاف اللغات وكلها حجة اعلم ان سعة القياس تبيح لهم ذلك
ولا تحظره عليهم الا ترى ان لغة التميميين في ترك اعمال ما يقبلها القياس ولغة الحجازيين في اعمالها كذلك لان لكل
واحد من القومين ضربا من القياس يؤخذ به ويخلد الى مثله وليس لك ان ترد احدى اللغتين بصاحبتها
لانها ليست احق بذلك من رسيلتها لكن غاية مالك في ذلك ان تتخير احداهما فتقويها على اختها وتعتقد ان اقوى
القياسين اقبل بها واشد انسا بها فاما رد احداهما بالاخرى فلا اولا ترى الى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل
القرآن بسبع لغات كلها كاف شاف ثم قال بعد هذا الا ان انسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب لكنه كان
يكون مخطئا لاجود اللغتين فاما ان احتاج الى ذلك في شعر او سجع فانه مقبول منه غير منعي عليه ثم قال بعد
هذا فالناطق على قياس لغة من اللغات العربية مصيب غير مخطئ الخ فقد اتضح انه من عينين ان قول الاستاذ
الاجل النبيل واعرضوا عنها الاقليل بالرفع صحيح ليس للغلط اليه سبيل وغلط من غلطه وسقط في يديه وسقط
ثم اقول في كلام المولى المعترض عدة من المفاسد منها ما في قوله واقف النحو كما لا يخفى على الواقف ومنها
ما في توصيف قوله اسجاعا بقوله غير منصوبة ومنها ما في قوله بنفسه في قوله يدل على ان المصنف اورده بنفسه غير منصوب
قصدا لان الكلمة بنفسه وذاته في حوارهم بمعنى اعتبار نفسه وذاته اي لا باعتبار غيره وسببه وهو يريد ان يودي ان
ايراد قليل مرفوعا انما هو فعل المصنف لا فعل غيره وهذا المعنى لا يتادى بلفظه ومنها ما في قوله كما تشاهد النسخ
المكتوبة والمطبوعة المتفقة على ذلك بيده قال والثالثة ان الكلام ههنا على طريق الحكماء الضابطين ضوابطهم
بالعقل دون الشرع فذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض عن الحكمة العملية عقلا لمن سلك طريقة الحكماء
واتبع آراء العقلاء اقول هذا اعجب عجاب لكن لا عجب ممن جر عليه رجل الغراب فيضطرب بكل اضطراب ولا ينطق بالصواب فان
الاستاذ العلامة يهدي الى ان الوحي الالهي قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني في الحكمة العملية بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلا وادا قلت
المدونة في الاحكام الشرعية قد قضت الوطر عن مباحث الحكمة العملية على وجه هو اتم تفصيلا فما بقيت ضرورة
اعمال الفكر الانساني فيها وما مست الحاجة اليها فاعرضوا عنها وهذا وجه وجيه للاعراض ولا يعرض عنه الا من
اعرض وجهه عن الحق ولا يتجه عليه ان طريق الشرع وطريق الحكماء مختلفان فذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض
ليت شعري من انكر اختلاف الطريقين بل قول الاستاذ قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها صريح في
تحقق الاختلاف ولولا الاختلاف بين الطريقين لم يتحقق الاغناء لانه اذا اتحد طريق الاثبات والضبط الى غير

فلا تثنية هناك فاختلاف الطريقين ههنا شرط لتحقق الاغناء والاستغناء فلا عجب بعدم الاعراض ثم اقول
لا معنى لذكر الحكمة العملية في الشريعة كما يقول المعترض صريحا حاشا لمثل هذا ان لا يكون اهدا ثم لا نسلم ان
الذكر في الشريعة لا يصلح وجها للاعراض لانه ان كان على وجه هو اتم تفصيلا واكثر نفعا واكثر تفصيلا فلا وجه
لعدم الاستغناء ثم لا يخفى ان قوله عقلا اما تمييز من قوله الحكمة العملية كما يؤيده قوله في الشرح في جانب المحكوم عليه
فالحاصل ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض عن الحكمة العملية العقلية وهذا مع قطع النظر عن السماجة
التي فيه قولنا بان الحكمة العملية على قسمين الحكمة العملية الشرعية والحكمة العملية العقلية ولا يقول عاقل واما من قوله
للاعراض فيعود المعنى الى ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض من جهة العقل اي الاعراض العقلي
عن الحكمة العملية او من قوله وجها فالحاصل ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها عقليا للاعراض عن الحكمة
العملية او يتعلق معنى بقوله لا يصلح بان يكون تمييزا من نسبته او يوجه بوجه آخر وعلى كل من هذه التقادير لا يصلح ان
يرتكبه عاقل ثم لا يخفى مخالفة قوله من سلك طريقة الحكماء واتبع آراء العقلاء على بعض التقادير **قال الرابعة** ان ذكرها
في الشريعة لو كان عندهم كافيا لم يتجشم الحكماء بذكرها على نهج عقولهم مع ان علي بن مسكويه **اقول** غبار
الشبهة على شدة التوعر وقلة التدبر فان الاستاذ العلامة يفيض مرة بعد اولى ان قليلا منهم لم يعرضوا عنها ولو
المعترض يعترض اولا على قوله الا قليل ثم يعارض باشتغال القليل في الاستاذ المحقق يحقق سبب الاعراض ويقول فان
الملة الحنفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر عنها والمولى المعترض بعد ما افاد ان ذكرها في الشريعة
لو كان عندهم كافيا لم يتجشم الحكماء بذكرها على نهج عقولهم يقول بل الحكماء المتقدمون كافلاطون وارسطاطاليس
والمعلم الاول صنفوا فيها لكن كون البحث ولا يحتاج لفظيا موردا على لفظ قليل دون معناه وعدم ذكر الاعراض مع غناء
الشريعة في فقرة واحدة يمكن ان يكون له عذر فيها اتاه ثم في كلامه خلل من وجوه اما اولا فلان تجشمه بمعنى تكلفه
على مشقة كما في القاموس والاساس والتكلف اد خال الكلفة على نفسك وهي المشقة من غير داع اليها كذا في
تهذيب الاسماء واللغات للامام النووي نقلا عن الواحدي وقال الزمخشري في الاساس هو متكلف وقاح فيما
لا يعنيه حريص للفضول وفي مجمع بحار الانوار تكلفت الشيء تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك والمتكلف المتعرض لما
لا يعنيه ففي قوله لم يتجشم الحكماء بذكرها خلل من وجهين واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله الحكماء كلهم وجميعهم فهو ظاهر
البطلان وان اراد بعضهم فلا يرد نقضا على كلام الاستاذ العلام واما ثالثا فلانه لا يصح قوله بل الحكماء المتقدمون
كافلاطون وارسطاطاليس والمعلم الاول صنفوا فيها اذ المعلم الاول هو ارسطو الحكيم لا حكيم آخر ولعل منشأ هذا الغلط
الذي لا يليق بمثله انه اخذ هذا المضمون من شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي وكانت عبارته هكذا ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك

ولكل منهما كتاب فی سیاسات الملک وقد صنف المعلم الاول کتابا حسنا فی تهذیب الاخلاق وصنف من المتاخرین
ابو علی بن مسکویه کتابا جیدا فیه سماه بکتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسی قدس سره الخ فقد اشتبه علی مولانا المعترض
من هذه العبارة ان المعلم الاول حکیم آخر غیر ارسطو وآما رابعًا فلان الضمیر المنصوب فی سماه اما راجع الی کتاب
الطهارة واما الی الترجمة المفهومة عن قوله ترجمه لا سبیل الی الاول لان التسمیة وقعت للترجمة لا الاصل فکتاب
فالثانی متعین وفیه مع قطع النظر عن الکلام فی انتشار الضمیرین انه کان المناسب ح ان یونث الضمیر کما انث قوله
المشهورة وایاک وان تظن ان الضمیر راجع الی المترجم علی صیغة اسم المفعول لانه لاخفاء فی ان المحقق اذا ترجم
کتاب الطهارة فالمترجم علی صیغة اسم الفاعل هو المحقق والمترجم علی انه المفعول هو کتاب الطهارة وآما خامسًا
فلا یخفی ما فی قوله الاخلاق الناصریة المشهورة فی الآفاق **قال** الخامسة ان الشریعة المصطفویة الحقة
قد اغنت الحاجة عن الالهی والطبعی ایضا فان حال السموات والارض وما فیها وصفاته تعالی وسائر المخلوقات من بدء
الخلق والعباد الی آخر المعاد مذکورة فی الآیات الالهیة والاحادیث النبویة والکتب الکلامیة علی اکمل وجه
واتم تفصیل فلا وجه لتخصیص الاعراض عن الحکمة العملیة دون الطبعی والالهی **اقول** لیت شعری کیف استدل
المولی الالمعی علی اغناء الشریعة الحقة عن الالهی والطبعی بان صفاته تعالی واحوال السموات والارض واحوال
سائر المخلوقات من بدء الخلق الی آخر المعاد مذکورة فی الآیات الالهیة والاحادیث النبویة والکتب الکلامیة
علی اکمل وجه واتم تفصیل هذا قول من لم یرزق فی علم حظا ولم یمیز عن علم علما اذ قول من اشتهر بالتبحر فی
المعارف فان اشتراک الآیات والاحادیث والکتب الکلامیة والطبعی والالهی فی الاشتمال علی مطلق احوال السموات
والارض وما فیها وصفاته تعالی وسائر المخلوقات مسلم اما ان الاحوال المذکورة فی الالهی والطبعی هی الاحوال المذکورة
فی الآیات والاحادیث والکتب الکلامیة فکلا اولا تری ان الحکماء یوجبون انه تعالی موجب بالذات لا فاعل
بالاختیار وینفون صفاته تعالی ویقولون ان موجودیته تعالی لوجود هو عینه ویمنعون الخرق والالتیام فی الافلاک
فیلزم علیهم انکار المعراج وینکرون الجوهر الفرد ویقولون باثبات الهیولی والصورة المودی الی قدم
العالم ونفی حشر الاجساد ویخالفون اهل الحق فی تفضیل الملائکة ویخالفون فی کیفیة صدور العالم ویثبتون الجواهر
المجردة ویثبتون الحواس الباطنة ویثبتون الوجود الذهنی ویقولون بامتناع اعادة المعدوم بعینه فینکرون
البعث وایضا ینکرون الجنة والنار وینفون الا قلیلا المعاد الجسمانی وقس علی هذا البواقی فالاحوال التی یثبتونها
والحیثیات التی یعتبرونها غیر الاحوال والحیثیات المعتبرة فی الشریعة الحقة وقد نقل عن السلف الصالح المنع
عن الخوض فیما لا یفتقر الیه من غوامض المتفلسفین ولو کفی مثل ذلک الاتفاق مع وجود هذا الافتراق فی
الاغناء لزم ان یکون احد من التصریف والاعراب مثلا الباحثین عن احوال الکلمة مغنیا عن الآخر ثم ان

جواب الخامسة

الاسلاميين انما خاضوا فی الفلسفة وخلطوا بالكلام كثيرا من مسائلها لانهم حاولوا الرد علی الفلاسفة ومن تشبث باذيالهم فحققوا مقاصدهم وتمكنوا من الابطال ثم ان ذكر صفاته تعالی واحوال السموات والارض و سائر المخلوقات فی الشريعة لايصلح لان يكون وجها للاعراض عن الطبعی والالٰهی علی ما تقرر عند المعترض ايضا فانه قد صرح فی الشبهة الثالثة انه مع وجود اختلاف طريق الشرع والحكماء لايصلح القول بالاعراض كما لايصلح علی مذهب غيره لاختلاف الاحوال والحيثيات المعتبرة فی الشرع والطبعی والالٰهی ثم اقول انه قد اخذ هذه الشبهة من حاشية مولانا ولی الله اللكنوی علی شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازی قال المحشی المحقق قوله لان الشريعة المصطفوية الخ يورد عليه بوجهين ثم بعد ما بين الوجه الاول قال وثانيهما انه لو كفی هذا القدر للاعراض لكفی علم الكلام للاعراض عن مباحث الطبعی والالٰهی ايضا وكتب الشيخ للاعراض عن تدوينها لانه قد قضت الوطر عنها بالكمال وجه الخ فالمولی المعترض قد ذكر شطرا منه فی الخامسة وجزءا منه فی السادسة ومسخ كلامه ههنا بايراد الدليل بقوله فان حال السموات والارض الخ ثم قال المحشی المحقق والجواب فذكر الجواب عن الايراد الاول ثم قال مجيبا عن الثانی والكتب المدونة فی الاحكام الشرعية قد قضت الوطر عن مباحث الحكمة العملية ولكن كتب الشيخ لاتقضی الوطر عن تدوين الكتب الاخر وكذا كتب الكلام لاتقضی الوطر عن مباحث الالٰهی والطبعی ولو سلم فالاهتمام بشان تدوين العلمين يقتضی تدوينهما وتاليف الكتب فيه ومع ذلك قواعدهما عقلية وسوانح العقول والنفوس تتزايد يوما فيوما فيكون التدوين فی كل عصر للفائدة الجديدة انتهی وانما اطنبنا الكلام لينكشف حقيقة شبهة المعترض وماخذها والمسخ الذی وقع منه ههنا وتائيد الجواب الذی افدنا ولانضيع الاوقات بذكر ما فی كلام المعترض من الركاكة وضعف التاليف والحشو والرزالة اعتمادا علی سليقة ذی الفراسة قال السادسة ان كون الشیء مذكورا فی موضع آخر وكتاب آخر لايصلح للاعراض الی قوله نعم لو كان المحول عليه من تاليفات المعترض لكان للاعراض وجه كما لايخفی علی اولی النهی اقول ان المولی المعترض قد ذهب فی الخيبة الخيباء فيقول ما يشاء من انی له ان كون الشیء مذكورا فی موضع آخر وكتاب آخر لايصلح للاعراض والاستغناء عجبا ممن صرف برهة من الدهر فی خدمة العلوم والعلماء واشتهر بتتبع الكتب وتعليم الطلباء كيف يجترئ علی هذا الادعاء هذا قول يشهد علی بطلانه العقلاء واقوال المتاخرين والقدماء قال الشيخ الرئيس فی الشفاء يجب ان يعلم ان للمعاد منه ما هو منقول من الشرع ولاسبيل الی اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهذا الذی للبدن عند البعث وخراب البدن ونشوره معلومة لايحتاج الی ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التی اتانا بها سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلی الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما هو مدرک بالبرهان وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وهكذا قال فی النجاة وقال ابن جنی فی الخصائص وقد شرح ابو علی رحمة الله عليه هذه الابيات فی البغداديات فلا وجه

لا عاد تهابهنا وقال السكاكي في القسم الثاني من المفتاح وبسط الكلام في معاني هذه الاسحار موضعه علم المعاني الخ وقال ابن الحاجب في الشافية الامر واسم الفاعل والمفعول وفعل التفضيل تقدمت وقد قال صاحب التلخيص مع شارح العلامة في بحث تقييد الفعل بالشرط وقد بين ذلك التفصيل في النحو فليرجع اليه انتهى وقال العلامة في شرح العقائد لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات وقال قطب سماء التحقيق فنقول هذا الدليل يبتنى على حدوث النفس وقد برهن عليه في فن الحكمة وقال السيد السند في الحاشية اقول يعني ان الشروع في العلم فعل اختياري فلا بد من ان يعلم اولا ان لذلك العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع فيه كما بين في موضعه وقد قال الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف والفضل وكل قد مال الى طرف والحجج مذكورة في اسفارهم وايضا قال فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا تجعل العقل منظورا فيه كما هو مذكور في موضعه وقال صاحب الفوائد الخاص الندار وقد سبق في النحو يعني انه مذكور في النحو وهو سابق على هذا العلم وان لم يسبق في الكتاب وقال صاحب سلم العلوم والتفصيل في اصول الفقه وقد قال مولانا محمد حسن اللكنوي في شرح السلم ونحن لا نطول الكلام بذكر اقسام الاستعارة فانها مصرحة في علم البيان وبذكر اقسام المجاز المرسل فانها مصرحة مشهورة في كلام السيد السند وغيره وايضا قال تفصيله عندك لا يؤدي الى طائل مع انه مذكور في مقامه وايضا قال وتفصيله في كتب الميزان مشحون لا نضيع الوقت بذكرها وايضا قال والحل ظاهر مشهور في الكتب لا يحتاج الى البيان وايضا قال ولا نطول الكلام بذكر الدلائل المورودة في مقامه انتهى ومثل هذا اعز من ان يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن اهتدى ولعل الامر تشابه على بعض الناس فلا علينا ان نكشف فنقول وباسمه التوفيق الضابطة في هذا الباب انه اذا كان امرا غير مقصود اصلي للشخص في مقام فيحال الى مقامه الاصلي سواء كان علما آخر او مقاما آخر من الكتاب او كتابا آخر للمحول او الشخص آخر ولا دخل في هذا التوحد العلم او الكتاب او المصنف كما افاد المعترض فقصر وتشكر فقال السابع

ان المزاولة والمحاورة عبارة عن الاستعمال والاشتغال في شيء والحكماء وتابعوهم لم يعرضوا عن استعمال الحكمة العملية

اقول المزاولة المعالجة والممارسة والطلب والمطالبة والمحاولة بمعنى الطلب والطلب بحيلة قال في القاموس زاوله مزاولة وزوالا عالجه وحاوله وطالبه وقال حاوله حوالا ومحاولة رامه وقد فسر الروم بالطلب وقال الزمخشري في الاساس وهو ممارس للاعمال مزاول لها وملت مزاولة الامر وقلما زال هذا الامر مزاولا واهم مزاولا بديهيم وقال حاولته طلبته بحيلة وفي القاموس مارسه عالجه وزاوله وقال عالجه علاجا ومعالجة زاوله وداواه وفي الاساس ومارس الامور والاعمال وما زال يزاولها ويمارسها وفي الصراح مزاولة مرد سيدن بكاري وايضا فيه محاولة

نحو جستن چيزى وكارى وايضا فيه معالجه علاج مرد رسيدن به بيمار وجز آن فمعنى نظم الاستاذ العلامة الاديب انه قد انصرف الناس عن طلابتها والاعتياد بها واعرضوا الا قليلا عن تحصيلها وطلبها فان الملة الحقة قد قضت الوطر عنها على وجه هو اتم تفصيلا والوحي الالهي قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها بما هو اكثر نفعا وهذا هو الحق الصراح فان الحكمة العملية صناعة نظرية موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات وغايتها استكمال القوة العملية بحصول العمل بالفعل بعد ما تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك ولا شك في ان الشريعة الحقة قد اتت بما تكون به المعيشة الدنيوية فاضلة والحيوة الاخروية كاملة وبينت ما يتعلق بمصالح شخص او جماعة مشتركة في منزل او مدينة على وجه هو اتم تفصيلا واكثر نفعا واكبر تفضيلا وبلغت في ذلك الغاية القصوى فما بقيت حاجة الى الحكمة العملية واعمال الفكر الانساني فيها ولعمري اين الحكمة العملية من الملة الحنفية فالقدماء الحكماء الاسلاميون ورا ظهريا واي حاجة لهم بقيت لديها فيطلبونها فلم يطلبوها ولم يعتادوا بتعلمها وتعليمها ولتنافسوا فيها كما ترى الا ان الاقل الف فيها لكن لا لان الشريعة الحقة غير مغنية عنها بل لمصلحة اخرى دعتهم وداعية نادتهم اليها فقد تحقق مما ذكرنا اعراضهم بالكلية عن مزاولتها ومحاولتها الا قليلا ولا ينكر هذا الاغمار والاعاض الا من هو في تجارته ليس له بصيرة وبصارة ولا له خبرة بعلم الشرائع والاحكام ومباحث الحكمة العملية ولم يرها ولا طيف الخيال وهو في جهالة وضلال ثم في كلام المولى المعترض مفاسد اخر نريد ان نكشف عنها فنقول اما اولا فان المولى الفارغ المشغول قد فسر المزاولة والمحاولة بالاستعمال والاشتغال في شيء وهذا مخالف لما في كتب اللغة بل عينها بما ذكرنا واما ثانيا فان الاشتغال بشيء هو عدم الفراغ الى غيره قال صاحب مجمع بحار العلوم في ذيل خبر من شغله القرآن عن ذكري ومسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اي من اشتغل بقراءة القرآن ولم يفرغ الى الذكر والدعاء الخ والظاهر ان المعترض قد استعمل ههنا الاستعمال مترادفا ومتصادقا للاشتغال فمع قطع النظر عما في هذا الكلام تفسير المزاولة والمحاولة بالاستعمال والاشتغال لا يجديه نفعا اذ لا يرد ما اراد على نفي الاستعمال الاشتغال بهذا المعنى وان اراد بلفظ الاستعمال معنى تعبيره بالفارسية بكار آوردن كما اراده في تقريظه بقوله ادرة استعملت بنظارة + ام زهرة ما ظهرت بكمام + ففيه خلل من وجهين كما يظهر بالتامل واما ثالثا فانه اتى باللغى في صلة الاشتغال وهو غلط فان صلة الاشتغال بالباء واما رابعا فان قوله والحكماء ما تابعوهم لم يعرضوا عن استعمال الحكمة دعوى لا دليل عليه بل عليه منع ظاهر واما خامسا فان المراد بقوله الحكماء الاسلاميين او القدماء الذين كانوا قبل عهد الاسلام او ما يعمهما فان كان المراد هو الاول ففيه انه ان اراد جميعهم فهو ظاهر البطلان

وان اراد البعض فلا نقض وان اراد المعنى الثانى فهو ايضا صريح البطلان لانه ليس الكلام فى مطلق الاعراض
بل فى الاعراض بسبب اغبار الشريعة الحقة وان اراد الثالث فهو ايضا باطل كما يظهر مما ذكرنا واما ثانيا
فان قوله نعم بعضهم لم يجعل حسن الحجة البعض كتبه محل بحث لانه ان اراد بالبعض قليلا منهم فممنوع وان اراد بعضا
غير معين فلا يفيد واما ثالثا فلانه ان اراد بلفظ الناس فى نظم الاستاذ العلامة المعلمين المصنفين فلا معنى
لاعراضهم عنها الا انهم لم يجعلوها جزءا من كتبهم وان اراد المحصلين المتعلمين فلا يصلح كلامه للنقض على الاستاذ وان اراد
ما يعمهما او ما يعمهما وغيرهما فالكلام افسد فتامل **قال الثامنة** ان ابتناء بعض مسائل الرياضى على التخييل الصحيح
المرتب للاحكام والاثار العجيبة الخ **اقول** بناء الشبهة على ما يظهر بعد التفحص انه لما رأى ان قول الاستاذ العلامة
وذلك لابتنائها غالبا على التخييل قد وقع بعد قوله وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية
وتوهم ان بين قطعية اكثر مسائلها ودلائلها وبين ابتنائها على التخييل منافاة حمل قوله وذلك لابتنائها الخ على
ابتناء بعض المسائل على التخييل وحمل التخييل على التخييل الصحيح فاعترض بان ابتناء بعض مسائل الرياضى على
التخييل الصحيح لا يصلح علة للاعراض هذا وكلامه باطل من وجوه اما اولا فلانه لا منافاة بين كون اكثر مسائلها
يقينية وابتنائها غالبا على التخييل فان من تصور مسائلها وجد اكثرها يقينية ومن فهمها لا ينكر كونها مبتنية غالبا
على التخييل ولكن لا يتيسر فهم حقيقتها الا لمن شاء الله وذلك فضل الحق وقد قال الصدر الشيرازى فى شرح هداية الحكمة
فى الوجه الرابع من وجوه تفضيل الطبعى على الرياضى ان الحساب والهندسة اكثرها مبنى على التوهمات وقال فى الوجه الثانى
من وجوه شرف الرياضى على الطبعى ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية الى قوله فهو افضل مما هو محصور
بين الحواس وقال وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولى على الصبيان هو الخيال
والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه الخ وحسبنا فى الرد على المعترض انه قال فى التاسعة ان المسائل الحسابية والهندسية
من اليقينيات لا يتطرق فيها من الشكوك والاوهام وقال فى العاشرة ان لآلة الوهم معاونة شديدة وانضباطا
قال وللخيال فيه معاونة شديدة واما ثانيا فلان قول الاستاذ العلامة وذلك لابتنائها غالبا على التخييل
لا يمكن حمله على ما توهمه المعترض من ابتناء بعض مسائلها على التخييل كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة واما ثالثا فلانه
لم يميز بين ما قاله البعض فى وجه الاعراض وما افاد الاستاذ العلامة فاورد على كلام الاستاذ ما اوردوا على ذلك البعض بل
ونسبه الى نفسه بيان ذلك انه قد قيل فى وجه الاعراض عن الحكمة الرياضية انها مبنية فى الاكثر على الامور الموهومة
فرد ذلك بان كون الامور المبتنية عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع فى نفس الامر
غير مسلم وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة الوجود فى نفس الامر
ولا ايضا يقتضى رفض العلم الذى يبتنى عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع وحاصل ما افاد الاستاذ العلامة فى

وجه الاعراض بقوله مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر

دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل و

سبيل بخلاف الحكمة الطبعية والالهية اعرضوا عنها الا القليل واثروهما بالتحصيل انهم انما اعرضوا عنها مع كثرة

منافعها ووثاقة اصولها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لان للقوة الوهمية فيها مداخلة شديدة

ومعاونة الوهم والتخييل فيها كثيرة فهي مبتنية غالبا على التخييل حتى ان ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم

للتعقلات الحاصلة من ممارسة الطبعي والالهي فلما لم يتحقق فيها ملكة التعقل الحاصلة من الطبعي والالهي اعرضوا

عنها واثروا الطبعي والالهي فان تحصيل ما به ملكة التعقل اولى بالبحث عما يحصل به ملكة التخييل كما ان الثاني يناسب تركه

وشتان ما بين الكلامين فان الاستاذ العلامة يصرح باشتمالها على المنافع الكثيرة وشرفها من حيث وثاقة اصولها

وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لكنه يبني الاعراض على ان فيها معاونة كثيرة للوهم والتخييل المستوجبين

لغلط العقل وان للقوة الوهمية فيها مداخلة شديدة تورث ممارسة الرياضي بسببها ملكة التخييل المزاحم لملكة التعقل

الحاصلة من العلمين اللذين يعارض الوهم العقل في ماخذهما ويحتاج الناظر فيهما الى مزيد تجريد العقل وتصفية الفكر و

انقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية بخلاف ذلك البعض لكن المولى المعترض لا يميز

وكيف يميز فانه يجد لفظ الاعتناء مذكورا في عبارة الاستاذ كما هو مذكور في عبارة البعض ولا يتدبر في كلام الاعلام

حتى يقف على المرام وكيف يتدبر من لا غرض له الا بالالفاظ واثارا بعا فبان كون التخييل صحيحا وكذا كون التخيلات

امورا متحققة في نفس الامر لا يوجب البحث عنها ايضا لا سيما اذا كانت قوة الوهم والتخييل المعارضين للعقل

مانعة وكذا كونها الطف مسائل العقليات واشرفها كما لا يخفى ولا نطول الكلام بذكرها في قوله المرتب للاحكام و

الاثار العجيبة وقوله والاحكام المختلفة للافاق وقوله بل هي الطف مسائل العقليات لفظا ومعنى من الكلام **قال التاسعة**

ان المسائل الحسابية والهندسية من اليقينيات لا يتطرق فيها الشكوك والاوهام بخلاف الالهيات والطبعيات الخ

**اقول** حاصل كلام المولى المعترض بطوله هو بيان ان المسائل الحسابية والهندسية يقينية ولها

فضل ومزية والالهيات والطبعيات مسائلها غير يقينية ومخدوشة فهي مفضولة وهذا القدر لا يصلح لان

يكون ايرادا على الاستاذ العلامة بل انما هو تسليم وانقياد لما افاد قدس سره حيث قال مع كثرة منافعها

وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية والعجب

من المولى المعترض كيف لا ينظر ههنا الى هذا القول ويعترض عليه في الحادية عشر بالمنافاة ثم لا يخفى ان ترجيح

احد من الرياضي والطبعي على الاخر في الشرف والفضل واختيار مجادلة احدهما والاعراض عن الاخر مقامان مختلفان

والافضلية لا توجب الاشتغال والمفضولية لا تقتضي الترك والاهمال بل يجوز ان يكون المفضول منظورا والا

مجوز الداعي اقتضى ولام السير دعا وهذا معنى ما قيل انه قد يكون الغرض الاهم النظر في علم دون علم فيدون الكتب
فيه دون آخر او لا ترى الى ان منهم من يقصد النحو ومنهم من يفيد في المنطق ومنهم من يفيض في الحكمة
الالهية ومنهم من يؤلف في التصريف ومنهم من يفرد الحكمة الطبعية بالتصنيف ومنهم من يخص الحكمة الرياضية
بالتاليف ومنهم من يؤلف في التفسير ومنهم من يتشرف بالتاليف في الحديث ومنهم من يصنف في علم
الكلام ومنهم من يهتم بشان الفقه ويصنف فيه فلولا ذلك لما تركوا الارجح وحالوا المرجح ولعل
المولى المعترض يراهما متحدين او متساوقين ومتلازمين فيثبت للمسائل الحسابية والهندسية شرفا وفضلا ويستدل بهذا
الشرف على انه يجب ان يحاولها حتما وهذا اشتباه منه قطعا ثم انه لا يتم هذا الاستدلال لا اذا اثبت لهما على الطبعي الالهي
فضلا كليا لانه لو لم يثبت التفضيل الكلي فكما يكون بوجه ما لهما فضل يستدعي محاولتهما يكون بوجه آخر لهما مفضولية
تقتضي الاعراض عن مزاولتهما ثم لو تم لاوجب على كل من اراد التصنيف ان يحاولهما ويعرض عن غيرهما ولا ال
من ان يعرض عن الالهي والطبعي ثم لا يخفى ان الكلام في الاعراض عن مطلق الحكمة الرياضية من غير تخصيص
قسم دون قسم وكلام المولى المعترض يثبت للقسمين منها شرفا ويوجب محاولتهما بخصوصهما لا محاولة الحكمة الرياضية
مطلقا ثم ان قوله ولذلك ترى الحكماء متناقضين فيما بينهم قد اخذه من حاشية مولانا تراب على المرحوم واكتفى
على بيان المفضولية ولم ينظر الى ما قال الصدر الشيرازي في بيان وجوه تفضيل الطبعي على الالهي ولا الى ما قال المحقق
في شان هذين العلمين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبعي
والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في
مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل الزمان
ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر
وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما
والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل
في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ

وامر بالضن به **قال العاشرة** ان قوله لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل غلط محض فان للعقل

والفكر ايضا مدخلية في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها فان الحاكم فيها هو العقل وان كان

بعض المقدمات خيالية ووهمية الخ **اقول** ليس الغلط الا من المولى المغالط فانه ارتكب ان قول الاستاذ العلامة
فما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل معنى انه ليس للفكر والروية فيها مدخلية فاعترض عليه بان للعقل
والفكر ايضا مدخلية في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها وهذا سهو ظاهر من المولى المعترض فان

قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية الخ متفرع على قوله وذلك لما تناسيا غالبا على التخييل والاعمال ههنا مصدر قولك اعمل رأيه اذا عمل به ومعنى ابتناء الرياضي غالبا على التخييل كما علمت في الثامنة ان في الحكمة الرياضية بشدة مداخلة للقوة الوهمية وكثرة معاونة للوهم والتخييل المعارضين للعقل المستوجبين لغلط حتى ان ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم للتعقلات الحاصلة من الطبع والابحاث الذين يحتاج الناظر في كل منها الى مزيد تجريد العقل وتصفية للفكر وانقطاع من الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية وظاهر انها اذا كانت للقوة الوهمية فيها شدة مداخلة وللوهم والتخييل كثرة معاونة فليس فيها عمل بالفكر والروية فالمسلوب مدخلية العمل بالفكر والروية لا مداخلة الفكر والعقل بالكلية ومنشأ الغلط والتوهم انه لم يستشعر بامر التفريع كما يدل اسقاطه لفظ فلما في هذه الشبهة والشبهة الآتية ولم يتأمل في معنى الاعمال ولم يفهم انه لو اريد سلب مداخلة العقل والفكر بالكلية لم تكن الرياضية قسما من الحكمة النظرية بل لم تكن قسما من مطلق الحكمة وهو صرح في صدد بيان وجه الاعراض عنها مع كونها قسما من الحكمة النظرية وكثرة فوائدها ووثاقة قواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية والاكثر دلائلها قطعية ولا يتصور حصول الغرض لسلب مداخلة العقل بالكلية بل لا دخل لسلب مداخلة العقل والفكر بالكلية في الاعراض وعدم الاعراض كما انه لا دخل لتحقق المداخلة التي اثبتها في عدم الاعراض وباب الاعراض فاثبات تلك المداخلة لا يجديه نفعا على انها من علم الاول فيه مثل هذه المداخلة للعقل الم تر الى ان مسائل العلوم الادبية كيف اثبتوها بالقياسات الاقترانية والاستثنائية والافتراض والخلف والعكس المعترض لم يتيسر له النظر الى ما افاده السكاكي في تكملة علم المعاني من المفتاح واذا افهمناه ما استفهم بقوله فهل لاعمال الفكر والروية فيها مدخل ام لا فنزيد التنبيه على بعضها في كلامه المختل فنقول اما اولا فان قوله فان الحاكم فيها هو العقل وان كان بعض المقدمات خيالية وهمية دليل على ما ذكره من مداخلة العقل في الرياضيات من حيث ترتيب المقدمات والاستنتاج منها ولا يصح هذا الاستدلال فان الحاكمية في المقدمات لا تعلق لها بالمداخلة الترتيبية والاستنتاجية حتى يستدل بها عليها واما ثانيا فلا يخفى ما في قوله والى براهين ابطال الجزء المبنية على المقدمات الهندسية المذكورة في شرح الصدر الشيرازي للهداية الحكمة كيف تركبت منها القياسات الاقترانية والاستثنائية المنتجة للنتائج اليقينية ولو قال الى مقدمات هندسية كيف تركبت منها القياسات الاقترانية والاستثنائية لابطال الجزء الذي لا يتجزى لكان لكلامه معنى قال الحادية عشر

ان قوله اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية مناف لقوله لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل الخ اقول بناء الشبهة على ان المعترض اخذ معنى قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل انه لا مدخلية للفكر والروية في الحكمة الرياضية وقد عرفت في العاشرة ان

ہذا غفلة واضحة من المولى الفهامة ولا نضيع الوقت بالاعادة فالمنافاة من آفات النفس ومعاونات الوهم

**قال الثانية عشر ان قوله فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية بعد ذكر الاعراض عن الحكمة العلمية**

والرياضية ومدح الطبعية والالٰهية تفريع عجيب الخ **اقول** نظم كلام الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى رحمة واسعة

ہكذا وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة وهي الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى مع كثرة منافعها

وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لانها

غالبا على التخييل فلما لم يكن الاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية والالهية اعرضوا

عنها الا قليل واثروهما بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية الخ ولا يخفى على من له حلاوة فهم الالفاظ

العربية انه انما مدح قدس سره الحكمة الرياضية اولا وبين وجه الاعراض عنها مع الممدوحية ثانيا وذكر حال

ايثارهم لتحصيل الحكمة الطبعية والالهية ثالثا ويعذر باختصار كتابه من اختصاره على الحكمة الطبعية رابعا والفاء

في قوله فنحن اما عاطفة او بمعنى الواو ولا يبعد ان يكون سببية او زائدة لفائدة موقع السببية وليست بها

والكل صحيح اما الاولى فلانه قال الشيخ الرضي وقد يفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما

مرتبا في الذكر على ما قبلها لا ان مضمونها عقب مضمون ما قبلها في الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم

خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر

العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جري ذكره ثم بلفظه فكذا ههنا فانه بعد ما جرى ذكر كون

كل واحد منها موثرة وصالحة للايثار صح ذكر ايثار واحدة منها اي الحكمة الطبعية والاختصار عليها بعذر الاختصار

واما الثانية ففي القاموس وبمعنى الواو بين الدخول فحومل وقال ابن الناظم في شرح الالفية الثاني

عطف بمجرد المشاركة في الحكم بحيث يحسن الواو كقول امرء القيس بسقط اللوى بين الدخول فحومل الخ ولا يخفى

انه لا نزاع في صحته ونحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية بالواو واما الثالثة فلانها تختص بالجمل وتدخل على ما

هو الجزاء معنى وعلامتها صلوح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها وتدخل

على ما هو الشرط في المعنى اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها وهي ههنا دخلت على ما هو الجزاء معنى قال الشيخ الرضي

وهو كثير في القرآن المجيد وغيره قال تعالى ام لهم ملك السموات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب

وقال تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك هذا الكبر وقال

رب فانظرني اي اذا لعنتني فانظرني وقال فانك من المنظرين اي اذا اخترت الدنيا على الآخرة

فانك من المنظرين وقال فبعزتك اي اذا اعطيتني هذا المراد فبعزتك لاغوينهم الخ فالمعنى ههنا انه

اذا ثبت ايثارهم لكل واحدة منها بالتحصيل او اذا تقرر صلوح كل واحدة للايثار فنحن بصدد الحكمة الطبعية

قوله من الوهم … الى الاشتغال الى الحكمة الالهية … دون الطبعية ١٢

فی ہذا المختصر او المعنی انما اذا اکاشنا ہما الموثرتین فنحن بصدد الحکمۃ الطبعیۃ منہا ولا نتجادل الاخری لما بلغ
الاختصار واما الرابعۃ فلانہ قال الشیخ الرضی ثم انہ قد یوتی فی الکلام بما بعد موقعہما موقع الفاء السببیۃ ولیست بہا
بل ہی زائدۃ وفائدۃ زیادتہا التنبیہ علی ان ما بعدہا لازم لما قبلہا لزوم الجزاء للشرط الخ فالمعنی ان کوننا
بصدد الحکمۃ الطبعیۃ والاکتفاء علیہا بسبب ان ہذا الکتاب مختصر لازم لوقوع الاعراض عن الحکمۃ العلمیۃ
والریاضیۃ وایثار الحکمۃ الطبعیۃ والالہیۃ لکن المولی المعترض ما امعن وفرع الشبہۃ علی ما وجد فی مختصرات
الفن واشتبہ علیہ امر الضمیر المنصوب فی آثروہما فطعن ثم کلامہ محل کلام من وجوہ اما اولا فلانہ امر بح الطبعیۃ والالہیۃ
والالہیۃ بل مع الریاضیۃ اولا ثم ذکر وجہ الاعراض عنہا واما ثانیا فلا یخفی ما فی توصیف الوجہ بالسابق فی قولہ
الوجہ السابق فانہ یقتضی الوجہ اللاحق واما ثالثا فانہ قد اتی بالی فی صلۃ الاقبال فی قولہ یقتضی الاقبال الی
الحکمۃ الطبعیۃ والالہیۃ وفی قولہ لا الی الطبعیۃ فقط وکان علیہ ان یقول علی الحکمۃ الطبعیۃ والالہیۃ ولا علی
الطبعیۃ فقط کما لا یخفی علی من تتبع کتب اللغۃ **قال** الثالثۃ عشر ان المولف لما کان فی صدد الاختصار علی
الحکمۃ الطبعیۃ کان علیہ ان یذکر وجہ الاعراض عن الالہی ایضا حتی یصیر کلامہ مربوطا مضبوطا **اقول**
قد اشار قدس سرہ الی وجہ الاختصار بتعبیر کتابہ بالمختصر واتی بوجہ الاختصار علی الوجہ الاخص علی انہ قد یکون الغرض
الاہم النظر فی علم دون علم فتدون الکتب فیہ دون آخر ثم الکلام السابق انما یفید ان الناس اعرضوا عن
الحکمۃ العلمیۃ والریاضیۃ وآثروا التحصیل الطبعیۃ والالہیۃ لا ان النظر والتدوین فیہما واجب علی کل مصنف و
فرق بین الاعراض الذی ذکر قبلہ والاختصار الذی وقع من قبلہ فلا یخفی ما فی قولہ ان یذکر وجہ الاعراض
عن الالہی ایضا **قال** الرابعۃ عشر ان الوجہ الوجیہ للاعراض المذکور امر آخر ظاہر باہر غیر خفی
علی العاقل الماہر **اقول** ہذا کلام یتحیر فیہ الناظر ویتعجب منہ السامع الماہر لا یصلح للایراد علی کلام الاستاذ
بل ہو امر آخر فان المولی المعترض نقل اولا فی صدر الرسالۃ عبارۃ الاستاذ العلام ثم قال ان ہذا الکلام مخدوش
لفظا ومعنی بخدشات عدیدۃ ومطروح بایرادات سدیدۃ ثم اخذ یعدہا حیث یقول الاولی والثانیۃ الی ان
قال الرابعۃ عشر ان الوجہ الوجیہ للاعراض امر آخر الی آخرہا علی غفلۃ منہ صدر ویقول فی خاتمۃ الرسالۃ
فتلک خمس عشرۃ کاملۃ لتزییف ذلک المقال کافلۃ فما یعرف قبیلہ من دبیرہ ویتفوہ بما فی نفسہ خطر ولا یشعر
بان ہذا الایراد اللفظی او المعنوی علی ای لفظ او ای معنی وما حاصل الایراد الذی ذکرہ وعیب علی نفسہ کل عاقل ماہر
**قال** الخامسۃ عشر ان قولہ متوکلین علی اللہ ونعم الوکیل کلام ساقط رذیل فلو قال وہو نعم الوکیل
لکان بحسنہ اسبیل **اقول** ہذا الکلام یحتمل وجوہا کل منہا یصلح لان یکون من قبلہ ایرادا فمنہا ان قولہ
ونعم الوکیل یتوہم فیہ انہ معطوف علی اللہ فی قولہ علی اللہ ولو قال وہو نعم الوکیل لزال ہذا التوہم ومنہا انہ

جواب الثالث عشر

لا يحسن حذف المخصوص بالمدح لنعم فلو قال وهو نعم الوكيل كان حسنا ومنها انه لو قال وهو نعم الوكيل بدلا من قوله
متوكلين على الله ونعم الوكيل لكان مستحسنا ومنها ان قوله ونعم الوكيل جملة فعلية انشائية لا يحسن عطفها على الجملة
الاسمية الاخبارية التي قبلها فلو قال وهو نعم الوكيل لكان لحسنه سبيل وهذا هو ابعد احتمالات كلامه لانه لو كان
هذا هو الذي ساق له الكلام لنقل الجملة بالتمام بان قال ان قوله فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية متوكلين على
الله ونعم الوكيل كلام ساقط رذيل ولم يقتصر على قول الاستاذ العلامة متوكلين على الله ولم يعرض عن الجملة
التي هي مدار الشبهة فهذا الاقتصار والاعراض منه ينادي على انه لم يرد هذا المعنى وبنى الشبهة على قول
الاستاذ متوكلين على الله ومنها ان قوله ونعم الوكيل معطوف على قوله متوكلين على الله وهو حال والانشائية
لا تقع حالا فلو قال وهو نعم الوكيل كانت الجملة اسمية متعلق خبرها الانشائية وح يكون الكلام حسنا فان
كان مراده هو الاول فنقول اولا انه لا يتوهم هذا العطف الا من حسم عن خط العقل والفهم وابتلي بلبنة الخبط و
الوهم وثانيا ان لمثل هذا التوهم سعة في قوله وهو نعم الوكيل بعينه بل في كل مقام يوجد فيه الواو من
غير تعيينه وثالثا انه يلزم على هذا ان يكون قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ساقطا رذيلا
في نفسه عياذا بالله من شر الشيطان وكيده وان كان غرضه هو الثاني فالجواب ان حذف المخصوص بالمدح
جائز من غير الضعف والقبح كيف ينكر شيئ قد صرح به ائمة الاعراب والتفسير وجوزوه من غير نكير متمسكين بكلام
الملك القدير قال عز من قائل واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير وقال تع فنعم عقبى الدار وقال تع
وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير وقال تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفي تفسير البيضاوي
اي نعم الموكول اليه هو وقال ابن الحاجب في الكافية وقد يحذف المخصوص اذا علم مثل نعم العبد وفنعم الماهدون
وقال ابن مالك في الالفية وان تقدم مشعر به كفى + كالعلم نعم المقتنى والمقتفى + وقال ابن الناظم في
الشرح فقد يتقدم نعم ما يدل على المخصوص بالمدح فيغني ذلك عن ذكره كقولك نعم المقتنى والمقتفى اي المتبع
ونحوه قوله تعالى عن ايوب انا وجدناه صابرا نعم العبد وقول الشاعر اني اعتمدتك يا يزيد فنعم معتمد والوسائل وان اراد
الثالث فنقول انه لو قيل وهو نعم الوكيل مقام قوله متوكلين على الله ونعم الوكيل لاختل حسن النظام كما لا يخفى
على العارف باساليب الكلام ويفوت المرام لان المناسب لمثل هذا المقام هو ان الاشتغال بما بصدد
سعيد بحال التوكل على الله العزيز العلام وان التوكل عليه لانه الموكول عليه الجيد للانام ثم لا يذهب على ذوي
الافهام انه ليس ح وجه وجيه لايراد المسند اليه مضمرا في هذا المقام كما يقول المعترض الفهام وان كان مقصوده
هو الوجه الرابع ففيه بحث من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان الواو عاطفة لم لا يجوز ان يكون اعتراضية كما في قوله ان
الثمانين وبلغتها واما ثانيا فبانه ان سلمنا ان الواو عاطفة فلا نسلم ان قوله نعم الوكيل معطوف على جملة فنحن في

هذا المختصر الخ لا يجوز ان يكون معطوفا على قوله متوكلين وسيجيء بيانه او معطوفا على نعم المتوكل عليه حذف
اليه من قوله متوكلين على الله قال مولانا عصام الدين في الاطول او عاطفة بتقدير المعطوف عليه اي نعم
ونعم الوكيل حذف لانسياق الذهن اليه من قوله ولي ذلك واما ثالثا فبانه ان سلمنا انه معطوف على جملة
فنحن الخ فلا نسلم انها اخبارية بل هي انشائية في صورة الخبر واما رابعا فبانه ان سلمنا انها اخبارية فلا نسلم
عطف الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية فان المنصور ان المخصوص مبتدء ونعم مع فاعله خبره قال
الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب هو مبتدء ما قبله خبره او خبر مبتدء محذوف قال ابن خروف لا يجوز
الا ان يكون مبتدء مقدم الخبر لجواز دخول نواسخ المبتدء عليه وحكى الاندلسي مثله عن سيبويه وهذا الذي نصرناه
من قبل انتهى فعلى هذا يكون من عطف الاسمية الخبرية التي متعلق خبرها فعلية انشائية على الاسمية الاخبارية قال
السيد السند قدس سره في حاشية المطول استصعب الشارح هذا العطف والامر هين لانا نختار اولا انه معطوف على
مجموع جملة هو حسبي لكنا نقدر في المعطوف مبتدء بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل معناه على ما هو المشهور
وسيأتيك انه الحق وهو مقول في شانه نعم الوكيل فتكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية
ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخ واما خامسا فبانه ان سلمنا كونه من عطف الفعلية الانشائية على الاسمية
الاخبارية فلا نسلم انه منفي مطلقا قال الجلبي في حاشية المطول وليس مراد الشارح المحقق نفي مثل هذا التركيب مطلقا
كيف وقد اشار في شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا الى جواز عطف
الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة واستحسنه وصرح
في اول احوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى
فكيف يتصور منه ان يريده مطلقا وانما مقصوده الاعتراض على المصنف بهذا التوجيه لدفع ما اورد على الشارح رح
من ان هذا التركيب مطلقا غير مستقيم كيف وقد وقع نظيره في القرآن حيث قال الله تعالى ومأواهم جهنم و
بئس المصير انتهى كلامه يقول العبد الضعيف اصلح الله تعالى حاله ولو كان غرض العلامة في المطول والمختصر
رد تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل لما اورد هذا التركيب في اواخر خطبة المختصر والتلويح وشرح العقائد وان كان
مقصوده هو الخامس فنقول اذا كان نعم الوكيل معطوفا على متوكلين على الله باعتبار تضمنه معنى الفعل او
عدم اعتبار التضمن فيكون من باب عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لا شبهة في جوازه قال
السيد السند في حاشية المطول ونختار ثانيا انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى محسبي ويكفيني فان
الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه انتهى وقال الخطائي
في حاشية المختصر ولو سلم فاللازم عطف الانشائية على الاخبار فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه انتهى

وقال الیزدی فی حاشیته علی الحاشیة الخطائیة وفیه بحث اذ یکفی فی صحة عطف الانشائیة علی الحال وقوع
حالا علی التاویل کما یقع خبرا کذلک بلا خلاف وقد صرح الشارح ان قول ابی النجم البطی واسمر حالا
عن اللیالی علی تقدیر القول وقد یوجه امتناع وقوع الانشائیة حالا ههنا خاصة بان المعطوف علیه
انما اسال لسه حال من فاعل سیته ونعم الوکیل لا یصلح حالا عنه بتقدیر مقولا فی حقه لعدم صحة الحمل
وفیه ایضا بحث اذ التاویل لا ینحصر فی ذلک بل یجوز بتقدیر قائلا بل ینتزع من مضمون الجملة وهو التوکل
والتفویض مفرد یحمل علی ذی الحال فیقال اثبته حال کونی سائلا من الله تعالی کذا متوکلا علیه مفوضا
امری الیه وقد صرح بعض المحققین بمثل ذلک فی الانشائیة الواقعة خبرا وبالجملة فالحکم بهذا الامتناع
لا وجه له انتهی ثم لا یخفی انه لا فرق علی التقدیرین الاخیرین بین اظهار المخصوص وحذفه فی الورود والدفع
بل هما کفرسی رهان وایضا لا دخل فی الحسن او الصحة لتقدیم المخصوص ولا وجه ههنا للعدول عما هو الاکثر
فی الاستعمال قال الشیخ الرضی والاکثر فی الاستعمال کون المخصوص بعد الفاعل لیحصل التفسیر بعد
الابهام کما مر الخ ثم اقول فی قوله ولو قال وهو نعم الوکیل لکان حسنا نظر ظاهر لان مقابل الحسن
هو القبیح فیعود کلام المعترض الی انه لو لم یقل وهو نعم الوکیل وقیل ونعم الوکیل لکان جائزا لکن
یکون قبیحا لا حسنا وهذا مذهب مستحدث ومع هذا لا وجه لتحقق الحسن عند الذکر والقبح عند الحذف بل الحذف
هو الاولی لما فیه من فائدة لیست فی الذکر کما لا یخفی ثم کان المناسب لحاله ان یقول کان احسن
سبیل لا السبیل والوجه ظاهر ثم ان توصیف قوله خمس عشرة بقوله کاملة لا وجه له الا ان یکون
من قبیل تسمیة الشیٔ باسم نقیضه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة علی رسوله محمد وآله اجمعین فقط

# خاتمة الطبع

## حامدا ومصلیا ومسلما

وبعد فهذه رسالة رشیقة وعجالة انیقة حررها الفاضل العلام البحر الذکی القمقام مولانا المولوی السید سلطان حسن البریلوی لا زال
راشدا الکل عن غوی مجیبا عما اورده العالم المتورع المتزهد المتبرع مولانا المولوی المفتی محمد سعد الله المراد ابادی ایده الله
بالایادی علی بعض عبائر الهدیة السعیدیة فی الحکمة الطبعیة ولقد اصاب فیما اجاد وفیما اجاب وافاد فلله دره من مجیب رشید وافهم واسکت
المورد واتم بتحقیقات دقیقة وتدقیقات فائقة جزاه الله خیر الجزاء وانعم علیه بالاجزاء قد طبعت فی المطبع الملقب بشعلهٔ طور الواقع
فی بلدة کانفور وافق طبعه بالتمام فی شهر المحرم الحرام سنة الف ومائتین وثمان وثمانین من هجرة سید النبیین
علیه وعلی آله الصلوة والسلام الی یوم الدین ۞